مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي

Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

لنشر الفكر الإسلامي
في سبيل اجتماع الكلمة ووحدة الامة

الاراء المنشورة لا تعبر بالضرورة عن موقف
المنتقى» الحريصة على الانفتاح لمختلف
الاراء الجدية والمفيدة.

طبع في فرنسا في شهر ذي الحجة ١٤٠٩هـ الموافق في حزيران (يونيو) ١٩٨٩

الفهرس العام

العلماء المسلمون والتاريخ الاقتصادي (بالفرنسية)
عباس ميراخور

حسن البنا ـ زعيم عصره (بالفرنسية)
محمد فتحي عثمان

إتجاهان وخمسة مراحل للفكر الاسلامي المعاصر (بالانكليزية)
منير شفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون.
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا.

يصدر العدد الرابع عشر والأمة الاسلامية تشق طريقها المتصاعد وسط المآسي والصعوبات لتحقيق أمانيها الشرعية والمشروعة. الانتفاضة الفلسطينية ـ ورغم كل أعمال القتل اليومي والانتقام والقوانين والاجراءات الجائرة الظالمة ـ تنتقل من موقع صمود الى موقع مقاومة الى موقع نصر لتؤكد ان الأمة حية بعقيدتها وابنائها.. كذلك هو شأن المقاومة البطولية في جنوب لبنان لم تؤثر فيها أعمال القصف والاغتيال والملاحقة والخطف فهي تتصدى للعدوان وترد له الصاع صاعين.. الثورة الافغانية حققت نصراً باهراً اولا بارغام السوفيات على الانسحاب، وهي تسعى الان لاقامة النظام الاسلامي وهو هدف ستبلغه إنشاء الله رغم العملاء والصعوبات والمؤامرات الدولية. إنها تعمل على رص صفوفها وبناء وحدتها المتكاملة ونبذ الخلافات وهي تتعلم الدرس بعد الدرس وستعرف، كما عرفت سابقاً، كيف تحول الصعوبات والنكسات المؤقتة الى إنتصارات ثابتة.. الثورة الاسلامية في إيران انتقلت الى مرحلة جديدة من تطورها. فبعد وفاة الامام الخميني رضوان الله عليه، أكدت الجمهورية الاسلامية متانة الاسس التي قامت عليها

وإسلامية المؤسسات التي أقامتها ورقي الخلقيات التي أرستها.. إذ تحققت عمليات إنتقال ولاية الأمر والسلطات بافضل الطرق الدستورية والشرعية.

وفي بقية ديار الاسلام تواصل الحركة الاسلامية تأكيد مسيرتها... في مصر والجزائر وتونس والباكستان والهند وفي بلدان اوروبا الشرقية والغربية وبلدان الخليج والشرق الاوسط، بل في الصين والاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الامريكية مما يؤكد حيوية الأمة ووحدتها وسعيها الحثيث لاحتلال مكانها الراقي والصحيح في مسيرة البشرية.. «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر».. فالأمة الاسلامية اذا ما أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر، أي اذا ما عملت للعدل والخير ودفعت الظلم والباطل، فأنها ستتبوأ مكانها في مقدمة الأمم.

في هذا العدد سيجد القارىء الكريم، في القسم العربي مقالين عن فلسطين الاول للسيد سميح حمودة حول الاماكن المقدسة والثاني للاستاذ الشهيد المطهري حول الملحمة الحسينية وفلسطين. كما سيجد في القسم العربي مقالة عن الشهيد الأمير عبد القادر الجزائري ومقاومة الاستعمار الفرنسي للاستاذ صالح عوض.. اضافة الى بيبلوغرافيا عن التنمية في المنظور الاسلامي أعدها الاستاذ عبد الجبار الرفاعي.

أما القسم اللاتيني فيضم مقالة مهمة ترجمت من الانكليزية الى الفرنسية عن تاريخ الفكر الاقتصادي (الغربي) والمفكرين المسلمين وهي تبين مدى تغافل الفكر المدرسة الاقتصادية الغربية للمفكرة الاقتصادية كما طورتها التجربة الاسلامية والمقالة للبروفسور ميراخور. ساهم الاستاذ منير شفيق بمقالة عن تياري الفكر الاسلامي المعاصر ومراحله الخمس، وهي باللغة الانكليزية. وننشر أيضاً مقالتين قيمتين بالفرنسية الأولى عن الشهيد حسن بنا للدكتور محمد فتحي عثمان.. والثانية عن الجهاد للعلامة الاستاذ المودودي.

وهكذا وبالاتكال على الله سبحانه وتعالى وجهود المخلصين تشق «المنتقى» طريقها وسط كل الصعوبات والعراقيل التي تواجهها المجلات الفكرية الاسلامية المسؤولة.

[ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادي الصالحون. إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين. وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين. قل إنما يوحى إلي إنما أنا إلهكم إله واحد فهل أنتم مسلمون. فان تولوا فقل أذنتكم على سواء وإن أدرى أقريب أم بعيد ما توعدون. إنه يعلم الجهر من القول و يعلم ما تكتمون. وإن أدري لعله فتنة لكم ومتاع الى حين. قل رب احكم بالحق وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون] -........................ ١١١/١٠٤ الأنبياء.

صدق الله العلي العظيم

اسرائيل والمقدسات الاسلامية

سميح حمودة *

تحتل الاعتداءات الصهيونية على المقدسات والآثار الاسلامية وعقارات الوقف الاسلامي مساحة واسعة في عالم الانتهاكات الاسرائيلية للحقوق العربية في فلسطين. وتعود بداية الاعتداءات الى فترة مبكرة من الاستيطان العبري على أرض فلسطين وتتواصل حتى يومنا هذا، متضمنة مئات المواقع المقدسة التي دمرّت أو هوّدت أو حوّلت الى بارات وخمارات ومطاعم وملاه، أو أهملت عمدا لتصبح خرابا سبسبا. ومن السهل ان يكتشف الباحث في هذه القضية أن هناك مخططا لتصفية المقدسات الاسلامية في فلسطين، أو الابقاء على عدد قليل منها. وهذا المخطط واحد من أهداف الصهيونية بتصفية الوجود الاسلامي-العربي في البلاد وازالة رموزه وآثاره منها.

ليس من السهل في هذه الدراسة طرح التفاصيل الكاملة والصورة الشاملة لمعالم القضية، نظرا لصغر ومحدودية المساحة المتاحة لها، بالمقارنة مع العدد الهائل من الاعتداءات في فترة زمنية طويلة، مما يستلزم مساحة أكبر بكثير مما هو متاح هنا لشرحها وبيان تفرعاتها وتفاصيلها. لذلك نكتفي هنا بايراد نماذج من الاعتداءات تعطي صورة عامة للقارىء عن القضية. وقد اختصرنا الحديث عن المسجد الاقصى المبارك والحرم الابراهيمي في الخليل رغم الاعتداءات المتكررة عليهما والتي تحتاج لدراسات مستقلة.

وتقسم الدراسة هنا الى ثلاثة أقسام، تناول الاول الاعتداءات قبل قيام الدولة الاسرائيلية. واستعرض الثاني الاعتداءات في الاراضي التي احتلت بعد حرب ١٩٤٨ وقيام اسرائيل. وتناول القسن الثالث والأخير الاعتداءات في الاراضي المحتلة نتيجة حرب ١٩٦٧.

* باحث مسلم من فلسطين، مختص في شؤون التاريخ الفلسطيني الحديث، و يعمل في مركز الدراسات العربية بالقدس المحتلة.

القسم الاول : مرحلة ما قبل قيام اسرائيل

خلال عملية التنظير الصهيوني بين اليهود بالدعوة للهجرة الى فلسطين والاستيطان فيها، استغلت المواقع الدينية لاستدرار العاطفة الدينية اليهودية نحو فلسطين، فدار الحديث في الدعاية الصهيونية حول اعادة بناء هيكل سليمان على جبل موريا في القدس الذي يقوم عليه الحرم القدسي الشريف، وحول قبور يعتقد انها لانبياء وشخصيات عاشت في العصر الاسرائيلي القديم، مثل قبر راحيل زوجة النبي يعقوب وأم النبي يوسف في بيت لحم، وقبور الانبياء ابراهيم واسحق و يعقوب وزوجاتهم في الحرم الابراهيمي بالخليل، وقبر النبي يوسف في قرية بلاطة بنابلس، وقبر النبي صموئيل وقبر النبي داود بالقدس، وقبر يوسف النجار بالخليل الذي يعتقد الاسرائيليون انه للقائد اليهودي ابنير بن نير الذي كان في جيش النبي داود. وأخذت جموع اليهود تتردد بالزيارة على هذه الاماكن بصورة أكثف من الماضي و بأسلوب منظم وهادف، وسعت المنظمات اليهودية للاستيلاء على العديد من هذه المواقع، فنشب صراع عنيف حول ملكية حائط البراق (المبكى) في القدس أدى في آب ١٩٢٩ الى اشتباكات مسلحة بين العرب واليهود في القدس والخليل وصفد، كما حصل خلاف بين المجلس الاسلامي الاعلى الذي يشرف على شؤون الاوقاف والمقدسات الاسلامية في فلسطين، و بين اليهود حول قبر راحيل. وتكررت الصدامات في مواقع كثيرة سنتناول بعضها لاحقا.

من ناحية اخرى كان نجاح شركات الاراضي اليهودية في استملاك قرى بأكملها في الجليل ومرج ابن عامر بمعاونة الانتداب البريطاني ودعمه سببا في هدم مقدسات هذه القرى مع ما هدم من بيوت وانشاءات فيها لاقامة المستعمرات اليهودية على أراضيها.

١. الصراع على حائط البراق

يسود الاعتقاد لدى اليهود بان الحجارة الضخمة التي بني منها الحائط الغربي لسور مسجد الاقصى المبارك تعود لفترة الهيكل الثاني، وان هذه الحجارة كانت جزءا من حجارة الهيكل الذي حرقه وهدمه الروماني تيتوس عام ٧٠ م، ثم أزال بقاياه الامبراطور هدريانوس عام ١٣٥ م ولم تقم له قائمة بعدها أبدا. و يرى المسلمون أن هذا الحائط هو الحائط الذي ربط به النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) دابة البراق في حادثة الاسراء والمعراج الشهيرة، لذلك اطلقوا عليه اسم حائط البراق، وأوقف سلاطين المسلمين في العهد المملوكي العقارات والاراضي على المناطق

المحيطة به والمعروفة بحارة المغاربة. وخلال القرن الثامن عشر بدأت وفود يهودية تزور الحائط وتصلي عنده نائحة باكية متذكرة خراب الهيكل ودمار مملكة اسرائيل فسمي عندهم حائط «المبكى». وسمح المسلمون لليهود بهذه الزيارة والوقوف على الرصيف الملاصق للحائط دون أن يحدثوا أي تغيير في معالم المكان. وكانت أول محاولة يهودية لتغيير الوضع قد جرت في أثناء حكم ابراهيم باشا لبلاد الشام (١٨٣١ - ١٨٤١). ففي ربيع الاول ١٢٥٦هـ/ أيار ١٨٤٠ م طلب اليهود توسيع الرصيف واحداث بعض التغييرات فرفضت الادارة المصرية هذا الطلب وألزمتهم بالحفاظ على الوضع القديم (١). على ان الانتداب الانجليزي على فلسطين كان فرصة جيدة لهم لاعادة المساعي من أجل تغيير الاوضاع. ففي أول عهد الانتداب حاولت اللجنة الصهيونية نقل ملكية الحائط لليهود. ورفض الحاكم العسكري البريطاني عندما استمزج من ذلك ملاحقة الموضوع بسبب وضعه الحساس بالنسبة للعرب. وتبين أن شخصية يهودية بارزة راجعت بعض المسلمين من ذوى العلاقة بعرض نقدي لتسهيل نقل الملكية لليهود، فتهيج الرأي العام الاسلامي على أثر ذلك بصورة خطيرة، ووصلت تعليمات من وزارة الخارجية البريطانية بأنه يجب عدم اثارة الموضوع (٢).

و يتضح من وثائق المجلس الاعلى ان المحاولة العملية لتغيير وضع الحائط قد جرت من اليهود دون الرجوع للحكومة، ففي أيلول ١٩٢١ قامت طائفة منهم بوضع حنفية ماء وكراس للجلوس على رصيف الحائط مخالفين العادات القديمة المرعية (٣). ولم تنجح هذه المحاولة ولا المحاولات اللاحقة لشراء الحائط من المجلس الاسلامي الاعلى حيث عرض مبلغ كبير على رئيس المجلس الحاج محمد أمين الحسيني لاقناع المسلمين بالتنازل عن ملكية الحائط التصرف فيه. وفي عام ١٩٢٧ قررت لجنة جمعية (هامزراحي) في أميركا القيام بحركة جديدة بين يهود العالم للاتحاد وطلب السيطرة على الحائط الغربي وقبر راحيل (٤). واحتدت الصراعات حوله في عامي ١٩٢٨ و١٩٢٩ فحدثت صدامات مسلحة قتل فيها عشرات العرب واليهود، وقررت لجنة دولية حضرت خصيصا لدراسة النزاع أن ملكية الحائط تعود للمسلمين وحدهم ولهم الحق في التصرف به مع السماح لليهود بالزيارة المتبعة منذ القديم.

٢. قبر راحيل

حاول اليهود في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن الاستيلاء على القبر ليصبح لهم مزارا كما للنصارى والمسلمين مزارات في القدس و بيت لحم. وتصدى المجلس الاسلامي الاعلى

لمحاولات اليهود ووصل الأمر الى القضاء حول ملكية قطعة من الارض قرب القبر حاول اليهود انشاء غرفة عليها فحكمت المحكمة بصحة ملكية الوقف الاسلامي لها، وأفشل المجلس الاعلى محاولة يهودية في ايلول ١٩٢٦ لترميم الموقع من خلال دائرة الاشغال البريطانية والاستيلاء بالتالي على المفاتيح. ولأفشال محاولات الاستيلاء على أرض المقبرة الاسلامية المحيطة بالقبر انشأ المجلس سورا عليها واجرى ترميما شاملا للقبر (٥).

مسجد عكاشة والقبة القيمرية

اثناء الصدامات التي حدثت بين العرب واليهود في آب ١٩٢٩، والتي نشبت في ٢٢ من الشهر المذكور في أعقاب محاولة اليهود تغيير الوضع آنذاك في حائط البراق (المبكى) هاجم اليهود بجماهير كثيفة في ٢٢ ربيع الاول ١٣٤٨ هـ، وفق ٢٧ آب ١٩٢٩ م مسجد عكاشة والقبة القيمرية الكائنين في حي عكاشة الواقع شمال غربي القدس. والقبة القيمرية هي مدفن لاربعة من مشاهير مجاهدي عائلة القيمري بنيت في القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي -، أما مسجد عكاشة، ففيه قبر رمزي للصحابي المعروف عكاشة بن محصن الذي استشهد في حروب الردة ودفن في الحجاز، وقد انشيء المسجد حوالي عام ١٢٨٠ هـ-١٨٦٣ م. وقام المهاجمون اليهود بهدم المقامات الموجودة وتخريبها وتخريب المسجد، وتمزيق ستائر الاضرحة ذات القيمة الأثرية، والعمائم التي فوقها، ونهبوا ما في المسجد من سجاجيد وكتب، ثم أتوا على جميع ما في بيت الامام من أثاث ونقود وحلي وطعام وأوراق ذات قيمة، ومزقوا المصاحف الشريفة ورموها الى الارض وداسوها بالاقدام والنعال (٦).

٤. المقدسات في القرى التي هدمت قبل ١٩٤٨

تسببت حركة استملاك اليهود للاراضي في الجليل ومرج ابن عامر بضياع عدد من القرى العربية التي كانت في هذه المناطق، وهدمت هذه القرى ليقام على أراضيها مستعمرات يهودية. وأدى هذا الامر بالتالي الى انتهاك حرمة المقدسات في هذه القرى. ففي عام ١٩٢٥ انشئت مستعمرة «كفار اتا» على موضع القرية العربية كفرتة وحوّل جامعها الى كنيس يهودي (٧). وكان هذا الجامع قد انشأه عام ١٢٢٧ هـ-١٨١٢ م علي باشا الكتخدا مساعد سليمان باشا والي عكا آنئذ (٨). وبعد أن باع آل سرسق قرية «الشيخ بريك» قضاء حيفا حوّل اليهود مقام الشيخ بريك فيها الى رباط واصطبل للحيوانات (٩). وفي عام ١٩٢٩ اعتدى سكان مستعمرة عتليت

اليهودية على مقبرة قرية عتليت العربية، فاستخدموا المقبرة لسحب المياه ووضعوا فيها الالات والمواسير وجعلوها طريقا لهم (١٠).

القسم الثاني: الاعتداءات في الاراضي المحتلة عام ١٩٤٨

فور قيام اسرائيل وضعت جميع المقدسات الاسلامية تحت اشراف الدائرة الاسلامية والدرزية في وزارة الشؤون الدينية. وتألفت لجنة لحماية الاماكن الاسلامية الدينية برئاسة عالم الآثار اليهودي ل. أ ماير وطافت هذه اللجنة على عدد من المقدسات في فلسطين ووضعت تقريرا عنها نشرته الوزارة عام ١٩٥٠ بثلاث لغات: العربية والانكليزية والعبرية. وبناء على توصيات هذه اللجنة فقد تم اصلاح حرم سيدنا علي شمالي يافا، مقام أبي هريرة في يبنى، زاوية بنات حامد في صفد، وقبة أبي نبوت في يافا. ونظفت مسجد عين كارم (قضاء القدس) ومساجد اللد، الرملة، يافا، حيفا، صفد ووادي حنين. كما أغلقت المساجد الواقعة في الاماكن المهجورة وغير المستعملة وفي بعض الحالات سدت مداخلها (١١). وقد تمت جميع هذه الاعمال في الربع الاول من عام ١٩٤٩ م. وأوصت اللجنة في خطتها المستقبلية بايجاد حل مؤقت للصعوبات المتعلقة بمساجد القرى المهجورة، والتي لا قيمة فنية أو تاريخية لها (١٢)، وتقصد بذلك مئات المساجد القائمة في ما يقرب من (٣٨٦) قرية طرد أهلها منها. وأوصت ايضا بالعناية الخاصة بالاماكن المقدسة والتاريخية والقيام بالاصلاحات الضرورية من وقت لآخر.

اذا راجعنا، بعد مضي (٣٨) عاما على نشر هذا التقرير، حقيقة تطبيق توصيات اللجنة فاننا نجد ان اسرائيل قد التزمت بالبند المتعلق بمساجد القرى المهدومة، وقد بلغ ما هدمته في الفترة بين ١٩٤٨ و ١٩٥٠ (٣٨٦) قرية فلسطينية بما فيها من بيوت ومساجد ومقابر، مع بعض الاستثناءات في عدة قرى ابقي على مساجدها ولكنها تركت بدون عناية أو ترميم. وقد خالف الاسرائيليون البنود المتعلقة بالمساجد ذات القيمة التاريخية والفنية، وسيتضح ذلك من النماذج التالية للانتهاكات التي تدور حول الوضع الذي آلت اليه مساجد ومقابر المدن المحتلة عام ١٩٤٨.

١. المقدسات في المدن

بعد النكبة انقسمت المدن الفلسطينية المحتلة الى ثلاثة اقسام:

١ ـ مدن عربية تماما (الناصرة).

٢ـ مدن خالية من العرب تماما، وهي صفد، بيسان، طبريا، بئر السبع والمجدل.
٣ـ مدن بقي فيها عدد من السكان العرب وسكنها اسرائيليون فسميت بالمدن المختلطة وهي حيفا و يافا وعكا واللد والرملة. كما احتل القسم الغربي من مدينة القدس.

المدن العربية

كان في مدينة الناصرة عقب النكبة مسجد رئيسي واحد هو «الجامع الابيض» الذي بني سنة ١٨٠٤ م، وكان يشرف عليه آل الفاهوم بموجب فرمانات سلطانية عثمانية فاستمروا في الاشراف عليه وعلى أوقافه. بالاضافة الى ثلاثة مقامات:

الاول مقام شهاب الدين و يلحق به مسجد صغير أهمل لعدم وجود من يشرف عليه وعلى أوقافه الى أن قام المسلمون في الناصرة بترميم المقام والمصلى واعادة فتحه للصلاة. وفي شباط عام ١٩٨٤ أعلنت وزارة المالية الاسرائيلية عن نيتها مصادرة المسجد وتسجيله باسم سلطة التطوير. فاحتج اعضاء الجمعية الخيرية الاسلامية في الناصرة لدى المحكمة المركزية وطالبوا بتسجيل المسجد باسم الجمعية وجمعوا الاف التواقيع المؤيدة لذلك من مسلمي الناصرة (١٣).

والثاني: مقام الشيخ عامر الدين وهو مجاهد من فترة الحرب الصليبية يقوم المسلمون بترميمه على نفقتهم الخاصة.

المدن الخالية من العرب

في المدن الخالية من العرب أهملت المقدسات الاسلامية وتصرفت بها البلديات اليهودية هدما وتحويلا لاغراض شتى فكانت الاوضاع كالتالي:

١. مدينة صفد

كانت مدينة صفد في عهد المماليك عاصمة لمملكة واسعة تضم مناطق في لبنان وسوريا والاردن وفلسطين حاليا، وكانت قبل الانتداب البريطاني ملتقى بين سوريا وفلسطين، لذلك اتسمت المدينة في عهد ما قبل الانتداب بالازدهار والسعة. وكان بها عدد كبير من المساجد

والزوايا الدينية. وفيما يلي ذكر لهذه الاماكن مع وصف لحالتها الراهنة مما استطعت الوقوف عليه :

١ ـ الجامع الاحمر

من أشهر مساجد المدينة، انشأه الملك الظاهر بيبرس سنة ٦٧٤ هـ ـ ١٢٧٥ م بعد ان استرد المدينة من أيدي فرقة الداوية الصليبية عام ٦٦٤ هـ ـ ١٢٦٦ م، وأوقف عليه اراضي واملاك كثيرة للانفاق على شؤونه المختلفة. وسمي بالاحمر نسبة لواجهته المبنية بالحجارة الحمراء.

وقد أوقف آخرون على المسجد عقارات للصرف على مدرسيه وطلبة العلم فيه. وأعيد اصلاحه وترميمه بعد الزلزالة الشديدة التي ضربت المدينة عام ١٨٤٠ وخربت معظم مبانيها.

والمسجد اليوم مهمل، خلع بابه الرئيسي ونوافذه، وسقطت القصارة عن حيطانه، وكان هناك نقش فوق محراب المسجد مكون من خمسة اسطر نشر «ماير» نصه في كتاب «بعض الاماكن الاسلامية الهامة في اسرائيل» وقد اتلف هذا النقش ونقش على نفس الحجر «الوصايا العشر» باللغة العبرية. والذي يبدر للذهن ان المسجد يستخدم لممارسة الفواحش فيه فكتب هذه الوصايا مكان النص العربي التاريخي (١٤).

٢. جامع السرايا :

أنشأه السلطان عبد الحميد الثاني عام ١٣١٩ هـ ـ ١٩٠٢ بمناسبة مرور خمس وعشرين عاما على حكمه وقد حوّل الى معرض للفنون التشكيلية، و يطلق على المسجد اسم الجامع الكبير أو جامع حارة السوق التي حولت مع حارة القلعة وجارة المسيحية وحارة الوطى الى حي الفنانين التشكيليين. وكانت حالة المسجد عقب النكبة ممتازة (١٥).

٣ ـ غار النبي يعقوب :

و يدعى مقام الاحزان، اذ فيه كما يعتقد حزن النبي يعقوب على ولده يوسف. و يطلق عليه ايضا زاوية النبي يعقوب وقد جرى ترميم للمغارة سنة ٨١٥ هـ ـ ١٤١٢ م وهو الآن مزار يهودي، وقد ازيلت النقوش العربية التاريخية منه.

٤ـ جامع غار النبي يعقوب :

يقع بجوار الغار، على بعد امتار منه، وحوّل الى كنيس يهودي. وكانت البنايتان (الغار والجامع) عقب النكبة في حالة ممتازة ومغلقتان (١٦).

٥ ـ زاو ية بنات حامد :

تقع بالقرب من المسجد الاحمر، و بها قبور مملوكية يعود احداها للعام ٧٤٤ هـ ـ ١٣٧٢ م. و يوجد فوق الشباك القبلي نقش حجري يعود لعام ٨٥٢ هـ ـ ١٤٤٨ م. ما زال موجودا، وهناك بقايا نقوش حجرية كانت مثبتة فوق مدخل يفضي الى الاضرحة، وحالة هذا القسم من الزاو ية يرثى لها من حيث تراكم النفايات فيه. اما الزاو ية نفسها فهي الآن مقر لجماعة (الماسونيين) في صفد (١٧).

٦ ـ مقام الشيخ احمد ابوقميص امير الصعيد :

كان واقعا مكان محطة الباصات المركزية الحالية في المدينة، وقد هدم لانشاء المحطة (١٨).

٧ ـ مسجد الشيخ عيسى :

كان واقعا في حارة الصواو ين و يدعى ايضا جامع السو يقة، وقد انشىء حوالي عام ١٥٣٥ م. ولم يبق منه سوى مئذنته.

٨ ـ مقام صلاح الدين الصفدي :

وهو مؤرخ أديب فقيه مشهور، له موسوعة «الواقي بالوفيات» من أكبر كتب التراجم. وله عشرات الكتب والمؤلفات. مات بدمشق وقيل انه دفن في صفد. وكان المقام واقعا في حارة اليهود و بناؤه مكون من غرفة طولها ٥،٧٠ م وعرضها ٥،٢٠ (١٩). ولا ندري على وجه التحقيق مصير المقام وان كان الارجح انه أزيل.

٩ ـ الجامع اليونسي الكبير.

١٠ ـ جامع حارة الوطاة.

١١ ـ جامع الجوكندار.

١٢ ـ زاو ية الصدر الاسدية أو زاو ية ابو ديب الاسدي.

١٣ ـ جامع خفاجة أو القطب الخفجي.

١٥ ـ زاو ية الشيخ خليف.

١٦ ـ زاو ية الشيخ محمد العثماني.

١٦ ـ زاو ية الشيخ شمس الدين الرفاعي.

١٧ ـ مقام ولي الله السيد خليفة. وكان في حارة اليهود، وقد أصلحه المجلس الاسلامي عام ١٩٤٣ م.

١٨ ـ الزاو ية العراقية.
١٩ ـ زاو ية الار بعين.
٢٠ ـ زاو ية الشيخ نعمة (٢٠).

والمواقع من ٩ ـ ٢٠ لا أثر لها جميعها باستثناء بناية وحيدة مقببة واقعة قرب جامع السرايا ولعلها زاو ية من زوايا صفد، ومدخل البناية مغلق بالحجارة والاسمنت.

اما مقبرة صفد فمهملة ضائعة المعالم تنتشر فيها الاعشاب والشجيرات.

ب ـ مدينة بيسان :

فتح المسلمون بيسان صلحا بقيادة عمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة في اواخر عام ١٣ هـ ـ ٦٣٤ م، وحدد في شروط الصلح مع أهلها موضع المسجد للمسلمين، فانشيء في عهد الخليفة عمر بن الخطاب كما يقول الرحالة الهروي المتوفي ٦١٦ هـ ـ ١٢٢٠ م في كتابه «الاشارات الى اماكن الزيارات» (٢١). ولذلك يدعى مسجدها بالفاروقي. و يدل نقش حجري يعلو محراب المسجد على تعمير اجرى عام ١٩٠ هـ ـ ٨٠٦ م، وفي سنة ١٨٨٢ م جدد المسجد بأمر من السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (٢٢)، واجريت له عدة اصلاحات وترميمات في فترة الانتداب البريطاني من قبل المجلس الاسلامي الاعلى، وتبرع بجزء من النفقات سكان المدينة (٢٣). في ١٢ / ٥ / ١٩٤٨ م استولى اليهود على المدينة وطردوا سكانها العرب، وظلت مهجورة عاما كاملا قامت السلطات خلاله بتدميرها وهدم معظم بيوتها ومعالمها، ثم أعادت بناء المدينة بعد أن غيرت معالمها الاثرية والتاريخية، ووطنت مئات العائلات الصهيونية فيها. وفي عام ١٩٤٩ م أقامت البلدية متحفا للآثار التي جمعت من جراء الحفريات في تل بيسان القديم في مسجدها ضمن عدة مشاريع لجذب السياح اليها (٢٤).

جـ ـ مدينة المجدل :

كان في مدينة المجدل الساحلية ثلاثة مساجد وعدة مقامات. أما المساجد فأولها «المسجد الكبير» وقد انشأه سيف الدين سلار المملوكي في شهر المحرم ٧٠٠ هـ وفق سبتمبر (أيلول) ١٣٠٠ م (٢٥). وقد حولت لواو ين (عقود) المسجد المحيطة بساحته الى مطعم اسرائيلي، وسلسلة حوانيت

تجارية بينما تراكمت الخردة والنفايات في اجزاء منه وفي قاعة الصلاة، و بني مرحاض المطعم في ساحته التي كانت تعج بالمصلين أيام الجمعة، وأغلق الباب الرئيسي وأصبح مدخله الجميل في حالة بائسة لتراكم القاذورات عنده. وعند الدخول للمسجد يتبين ان قاعته مهملة، وقد تساقطت القصارة عن سقفه، كما تعاني جدرانه الداخلية والخارجية من التآكل بفعل الاهمال، ولم ترمم منه سوى الاجزاء المستخدمة للمطعم والحوانيت. اما المنبر فقد هدم أغلبه وكسّر رخامه (٢٦).

والمسجد الثاني هو «مسجد سيف المملكة تميم»، بناه الفاطمي تميم في النصف الاول من القرن السادس الهجري، و يقع في حارة الطلسة. بقي المسجد قائما ومهجورا حتى عام ١٩٧٩ م حيث أزيل ولم يبق منه أثر (٢٧).

والثالث : «مسجد ومشهد الحسين بن علي»، وكان يقع خارج المدينة وفي موقع مدينة عسقلان القديمة، والمسجد قديم بناه العبيديون الفاطميون، وجاء ذكره في كتاب «الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل» لمجير الدين الحنبلي، و يستفاد منه ان المشهد احترق وخرب ثم اعاد تعميره أمير الجيوش بدر الجمالي وأكمله ابنه الافضل (٢٨). وزار المشهد الرحالة المشهور ابن بطوطة ودكره في كتابه «غرائب الاسفار في عجائب الامصار» فقال انه مسجد عظيم سامي العلو فيه جب (بئر) للماء (٢٩). وفي أواخر العهد العثماني عمره رؤوف باشا متصرف القدس. وكان يقام عنده كل عام موسم سنوي يعرف «بموسم وادي النمل» و يشترك فيه أهالي المجدل وغزة و يافا والقضاء. واحاطه المجلس الاعلى بالرعاية فرممه واصلحه عدة مرات وفي فترات متباعدة. هدمه الاسرائيليون عام ١٩٤٩ فلم يبق منه أثر وانشأوا في موضعه مستشفى.

اما المقامات والاضرحة والزوايا فهناك «مقام الشيخ مصباح الظلام» الذي حول الى مخزن للخردوات (٣٠). و«مقام الشيخ شاكر» الذي تهدم ولم يبق له أثر (٣١). وكذلك الحال مع «ضريح الشيخ سراج الدين محمد الانصاري» جد عائلة سو يرج المجدلية (٣٢). و«مقام الشيخ اسعيد» الذي أزيل تماما. وهناك «زاو ية الشيخ عجمي» وقد حولت لمسكن خاص باحدى العائلات الاسرائيلية و«زاو ية أبوشوشة» التي لم يبق منها أثر ولا «لضريح الشيخ ابو شوشة» الدي كان فيها (٣٣).

أما مقبرة المجدل فهي مهملة، هدمت قبور عديدة فيها وتبعثرت حجارتها (٣٤).

د ـ مدينة طبريا :

لا يختلف الوضع في طبريا عن باقي المدن. فجامع الجسر أو «الجامع العمري القديم» وهو

أقدم مسجد في المدينة ترجع اصوله الى فترة الفتح الاسلامي (٣٥)، حوّل الى متحف للآثار والعاديات تابع لبلدية طبريا (٣٦). وكان موقع المسحد في الحارة الجنوبية على ساحل البحيرة، أما الآن فتحيط به الملاهي والمطاعم والفنادق السياحية. وقد حدد بناؤه عام ١٢٨٠ هـ-١٨٥٨ م (٣٧)، ورمم في فترات تاريخية متعددة. سكنته بعد النكبة عائلة يهودية قبل ان تقوم البلدية بتحويلة الى متحف عام ١٩٦٤ م (٣٨). و يلاحظ ان الحجر التاريخي الذي كان مثبتا فوق باب المسجد قد ازيل ولا نعرف نص الكتابة عليه (٣٩). تجري له حاليا عملية ترميم وسيعاد فتحه متحفا.

اما «جامع الزيداني» الذي بناه الحاج يوسف الزيداني شقيق ظاهر العمر عام ١١٥٦ هـ-١٧٤٣ م (٤٠) فقد هدمت ملحقاته و بعض العرف التابعة له، واغلق بابه الرئيسي وأصبح الآن محاطا بسلسلة من الحوانيت والملاهي وهدم منبره وكسّر رخامه (٤١).

و بالنسبة «لمقبرة طبريا» البالغة مساحتها أكثر من خمسة دونمات، فقد كانت مهملة بعد سقوط المدينة بيد الاسرائيليين. وفي الاعوام الاخيرة تعرضت لانتهاكات بشعة من يهود طبريا تمثلت فيما يلي :

١ - القاء النفايات والقاذورات وجيف الحيوانات بداخلها، وشق طريق خاصة داخل المقبرة لكي يتمكن من يريد القاء القاذورات الدخول والخروج بسيارته بسهولة.
٢ - استعمال القبور مكانا لشي اللحوم والاسماك وتعاطي المنكرات.
٣ - استخدام مقام «السيدة سكينة» الموجود في المقبرة لممارسة الدعارة.
٤ - قيام مقاول يهودي في اواخر عام ١٩٨٤ بحفر القبور في جزء من المقبرة وسرقة التراب منها لانه يصلح لزراعة الحدائق، و بعثرت بذلك عظام الموتى بصورة تبعث على الاشمئزاز.
٥ - ضم نصف من ارضها للمقبرة اليهودية المجاورة، وقامت مؤسسة «حبرات كديشا» المسؤولة عن دفن اليهود بانشاء قبور يهودية فيها. وقبضت مبالغ مالية كبيرة ثمنا للارض التابعة للمقبرة الاسلامية. و يعتقد شاب يهودي يدعى «بيني» كان قد كشف عن الاعتداء على المقبرة بأن هناك مخططا لازالتها ومحو أثر من آثار العرب في طبريا واقامة محلات تجارية و بنايات سكنية مكانها.

اما المقبرة اليهودية المجاورة فقد اقيمت حولها الجدران الواقية وزرعت ارجاؤها بالورود (٤٢).

هـ. مدينة بئر السبع :

انتهك الاسرائيليون في مدينة بئر السبع حرمة المسجد الكبير والمسجد الصغير والمقبرة الاسلامية، وفيما يلي بيان لهذه الانتهاكات :

١ ـ مسجد بئر السبع الصغير:

انشأه السيد عيسى بسيسو من ماله الخاص عام ١٩٣١ م ثم تولى المجلس الاسلامي الاعلى الاشراف عليه (٤٣)، وادار المجلس شؤونه حتى نكبة ١٩٤٨ م، فتحول لسلطة حارس أملاك الغائبين الذي قام بتأجيره لمواطن اسرائيلي فاجرى له عملية ترميم وأعاد تشكيله ليصبح مطعما وبارا بعد ان كان للعبادة (٤٤).

٢ ـ مسجد بئر السبع الكبير:

بني المسجد عام ١٩٠٨ م (بأمر من حاكم المدينة العثماني آصف بك الدمشقي الذي بنى ايضا دارا للبلدية (سراي) ومطحنة في المدينة (٤٥)...، وتحملت العشائر البدوية في النقب قسطا من تكاليف الانشاء. وبعد سقوط بئر السبع بيد القوات الاسرائيلية في ٢١ / ١٠ /١٩٤٨ م وترحيل أهالي بئر السبع العرب، أهمل المسجد وتوقفت شعائر الصلاة فيه. وفي نهاية الخمسينات قامت البلدية بتحويله الى متحف ضم بعض المواد الاثرية التي استخرجت من تل بئر السبع القديم. وازيلت جميع المعالم الدينية من المسجد مثل المنبر الخشبي والسجاد والآيات القرآنية التي كانت على جدرانه الداخلية. كذلك ازيلت اللوحة الحجرية التي كانت على الباب الخارجي وقد سجل عليها تاريخ اعمار المسجد (٤٦).

والمسجد واسع الارجاء ويتسع لعدد كبير من المصلين، ويضم بالاضافة الى قاعة الصلاة الرئيسية غرفتين مقابلتين استعملتا لاغراض التدريس والتعليم الديني. ويحيط بالمسجد وأرضه سور منخفض الارتفاع، وتبلغ المساحة الكلية للارض ١٢ دونما مسجلة في الطابو في قسيمة ٥ حوض ٣٨٠٠٢.

في اواخر عام ١٩٨٥ أعلن رئيس بلدية بئر السبع الياهوناوي عن تصميمه على هدم سور مسجد بئر السبع وتذرع بان الجدار يشكل وكرا لتجار الحشيش (٤٧) في حين أكد نوري العقبي رئيس جمعية مؤازرة حقوق البدو ان الهدف من هدم السور هو الاستيلاء على قطعة الارض المحيطة بالمسجد وتحويلها الى موقف للسيارات (٤٨). وبدأت الجمعية باتخاذ الاجراءات الكفيلة بمنع

هدم السور فاستصدرت أمرا من محكمة الصلح في بئر السبع بوقف الهدم حتى ٨ / ١٢ / ١٩٨٥ كي تتمكن الجمعية من احضار المستندات التي تثبت ملكية الوقف الاسلامي للمسجد (٤٩). ثم عادت محكمة الصلح بتاريخ ٢٨/١/٨٦ وألغت قرارها بوقف الهدم (٥٠)، فلجأت الجمعية الى محكمة العدل العليا التي أصدرت قرارا احترازيا في ٣٠/١٢/١٩٨٦ تمنع بموجبه بلدية بئر السبع من هدم السور لمدة ٧٠ يوما يتم خلالها حل القضية بين الاطراف المعنية خارج المحكمة (٥١).

وتطالب الجمعية ومسلمو بئر السبع السلطات باعادة المسجد لهم والسماح بفتحه للصلاة. وقدم مشايخ عشائر بدو النقب مذكرة الى السلطات المختصة في الاول من شهر حزيران ١٩٨٦ يطلبون فيها اخلاء المسجد ليكون مكان عبادة للمسلمين، وخاصة لانهم يتواجدون يوميا في المدينة ولا يجدون مكانا يصلون فيه (٥٢). وكانت شرطة بئر السبع قد اعترضت مجموعة من المسلمين حاولت الدخول الى حرم المسجد لاداء صلاة الجمعة وسيق حينها رئيس جمعية مؤازرة حقوق البدو الى مركز الشرطة لاستجوابه وحذروه من دخول المسجد مرة ثانية (٥٣). وأغلق المسجد في وجه مجموعة اخرى من المسلمين كانوا في صحبة الشيخ سعد الدين العلمي مفتي القدس حاولوا اقامة الصلاة بصورة احتجاجية في المسجد (٥٤)، واستقبل عشرات من المواطنين البدو في النقب وزير الاديان الاسرائيلي ز بولون هامر بمظاهرة صاخبة خلال زيارته لبئر السبع في ٧ / ٧ / ١٩٨٧ ورفعوا لافتات طالبوه فيها بتحرير المسجد ووضعه تحت تصرف المسلمين، وادعى هامر أمام الوفد الذي سلمه في اليوم التالي مذكرة خاصة بشأن المسجد بأنه لا يعرف عن هذا الموضوع الا من خلال التظاهرة ووعد بدراسة الموضوع بجدية والتوصل الى تفاهم مع رئيس البلدية (٥٥). وحتى الآن لم يلب طلب المسلمين باعادة فتح المسجد للصلاة.

وكان في ساحة المسجد مجموعة قبور اسلامية لم يبق منها الآن أي أثر.

٣ـ المقبرة الاسلامية

تبلغ مساحتها الاصلية ٣٠ دونما، وأخذت بالتقلص بعد الاحتلال الى ان اصبحت ٦ دونمات فقط، بعد أن أنشأت عليها البلدية عدة انشاءات. ففي عام ١٩٦٧ اقتطعت البلدية أكثر من نصف مساحتها لشق شارع واقامة السوق المركزية للمدينة، ورغم اعتراض مشايخ البدو فقد نفذ المشروع، وادعت البلدية في حينه انها حصلت على فتوى من قاضي يافا الشرعي آنذاك تبيح لها العمل في المقبرة. وقامت البلدية بتسييج ما تبقى من المقبرة لكنها لم تسيج الجانب الشرقي، وسرعان ما زحفت اليه أكوام النفاية ومختلف انواع الركام، خاصة من مشاريع البناء المحيطة

بالمقبرة. ولم يبق قبر واحد في وضع سليم، فاختفت جميع الشواهد وأهملت القبور. وطالبت جهات عربية اسلامية مختلفة البلدية بمنحها حق الاشراف على المقبرة وصيانتها، لكن البلدية كانت وما زالت ترفض ذلك، بحجة عدم وجود سكان عرب في المدينة، وان البلدية والحالة هذه، لا ترى مبررا لوضع جزء من مناطق نفوذها تحت اشراف جهات غريبة. ورغم هذا فان بلدية بئر السبع لا تكلف نفسها عناء المحافظة على نظافة المقبرة وصيانتها، وقامت بوضع غطاء من القماش حول السياج المحيط بها لاخفاء حالة المقبرة عن أعين المارة. وقد أخذت جمعية مؤازرة حقوق البدو على عاتقها مهمة تنظيف المقبرة بين الفينة والاخرى (٥٦).

المدن المختلطة

اما المدن المختلطة فكانت الاوضاع فيها كالتالي :

١ ـ مدينة حيفا

يوجد في مدينة حيفا أربعة مساجد وثلاث مقابر، أما المساجد فهي «جامع الاستقلال»، وما زالت تقام فيه صلاتا الظهر والعصر كل يوم ووضعت اوقافه تحت تصرف لجنة يعينها مكتب مستشار رئيس الحكومة للشؤون العربية، و«مسجد النصر» الذي بيع بموافقة أحد القضاة الشرعيين، وقدم عرض لمقاول عربي بهدم المسجد وانشاء مكاتب ومحلات تجارية مكانه فرفض المقاول وكشفت صفقة البيع عام ١٩٨٠ (٥٧). فجمد المخطط ريثما يجد المتآمرون فرصتهم الملائمة. ويذكر ان جامع النصر بناه عام ١١٨٩ هـ/ ١٧٧٥ م القائد العثماني حسن باشا الجزائري بعد انتصاره على ظاهر العمر حاكم الجليل في تلك الفترة، واوقف عليه عقارات كثيرة للانفاق عليه، وهو يعرف «بجامع الجرينة» و«جامع حيفا الكبير». والمسجد الثالث هو «الجامع الصغير»، وكان مهجورا ومهملا طيلة الفترة التي اعقبت النكبة، ثم قامت الجرافات الاسرائيلية صبيحة يوم ٥ / ١١ / ١٩٧٧ بهدم أجزاء واسعة منه، فتصدى لها سكان حيفا العرب وأوقفوها واحتجوا بشدة لدى السلطات على هذا العمل غير الحضاري فبررت السلطات فعلتها بأنها كانت تنوي ترميم الجامع (٥٨). وبعد مدة اعيد بناء بعض جوانبه وأغلق ببوابات كبيرة من الحديد. وما زالت قاعته الرئيسية مهدومة ولا تقام فيه الشعائر الدينية.

والمسجد الرابع هو «مسجد الحاج عبد الله ابو يونس» نسبة لمنشئه الذي بناه عام ١٩٣١ في

حي الحليصة (٥٩)، وأنشأ أسفله طابقين للسكن جعلهما وقفا على مصالح المسجد. وتملكته عقب النكبة شركة «عميدار» الاسرائيلية وأجّرت الطابقين بينما أهملت المسجد و بقي مغلقا الى أن تمكن المسلمون بعد مطالبات كثيرة من فتحه وترميمه في أول المحرم عام ١٤٠٣ هـ/اكتوبر ١٩٨٢ م (٦٠).

اما المقابر فهي: «مقبرة الاستقلال» وتم نبشها وجرفها في ٦/٦/١٩٨١ م بمؤامرة مشتركة بين مكتب المستشار للشؤون العربية ولجنة وقف الاستقلال برئاسة سهيل حسن شكري (٦١).

و«المقبرة التحتا» وتقع بمحاذاة جامع الاستقلال، وقد صادرتها بلدية حيفا تمهيدا لتوسيع الشارع على حساب مسطحها (٦٢). والمقبرة الثالثة «مقبرة كفر سمير» وقد انشئت بعد النكبة وتستعمل الآن لدفن أموات المسلمين في حيفا.

ب ـ مدينة عكـا :

حافظ أهالي عكا على المساجد والمقامات والاضرحة الموجودة فيها، بيد أن السلطات الاسرائيلية صادرت العقارات الوقفية مثل «خان الباشا»، و«الخان الابيض» و«خان الشاه وردة» وأراضي وقفية كثيرة كانت قد أوقفت لصالح جامع الجزار وجامع ظاهر العمر و باقي المساجد في المدينة (٦٣). كما اقتحم البوليس الاسرائيلي ليلة ٩/٩/١٩٨٥ جامع الجزار الساعة الواحدة والنصف بعد منتصف الليل وكسر زجاج عدد من النوافذ والابواب والغرف بحجة التفتيش عن امام المسجد، وهو مواطن من جنين، وادعى البوليس أن مبيته في المدينة مخالف للقانون مما دعاها لاقتحام المسجد والحاق الاضرار به (٦٤).

جـ ـ مدينة يافا :

كانت أوضاع المقدسات في يافا من أسوأ الاوضاع في المدن المختلطة، ولعبت لجان الامناء التي شكلتها الحكومة من المتعاونين معها دورا كبيرا في تصفية العديد من المساجد والمقابر، فبيعت لشركات بناء ولمؤسسات اجتماعية ولاصحاب بارات ومطاعم، و بهذا تم تحويل «جامع السكسك» الواقع شرقي البلدة القديمة الى ناد ليلي لليهود البلغار في طابقه العلوي، ومصنع بلاستيك لشركة «كيتر» الاسرائيلية في طابقه السفلي (٦٥)، وكانت عائلة السكسك قد أنشأت

هذا المسجد في عام ١٣٠٠ هـ ـ ١٨٨٢ وأقامت بجواره سبيل ماء للمسافرين والمواطنين في يافا. واستخدم المسجد فترة من الزمن مدرسة في العهد البريطاني (٦٦).

وحوّل اليهود «جامع الوحدة» الذي حالت الحرب عام ١٩٤٨ م دون اكماله، الى كنيس يهودي في جزء منه واطلق عليه اسم «ذكرى المقدسين» وأهمل الجزء الباقي. و يقع جامع الوحدة على حدود يافا ـ بات يام (٦٧).

و بقي «جامع النزهة» مغلقا طيلة سبعة وثلاثين عاما الى أن تمكن مسلمو يافا من ترميمه واعادة فتحه للصلاة في ٢٤ / ٨ / ١٩٨٥ (٦٨).

واغلق «الجامع البحري» الواقع قرب ميناء يافا القديم ومنع المسلمون من ترميمه لانه بيع لشركة سياحية اسرائيلية (٦٩). كما حوّل «مقام علاء الدين» المطل على البحر الى بار للمشروبات الروحية اطلق عليه مالكوه «بار علاء الدين» (٧٠).

وسكنت عقب النكبة عائلة غير مسلمة في جامع «الشيخ محمد الطابية» الذي بني في القرن السابع عشر الميلادي و يستعمل المسجد الآن استراحة سياحية (٧١). وفي حين يقوم المسلمون بترميم واصلاح «جامع المحمودية الكبير» من أموالهم وتبرعاتهم، فان عدة حانات ومطاعم وملاه ليلية تحيط بالمسجد بمسلكيات زبائنها المعروفة مدنسة الطابع الديني والروحي للمسجد (٧٢). وتقام الصلاة حاليا في مساجد: المحمودية، العجمي، النزهة والجبالية.

اما «مسجد حسن بيك» الذي بناه حسن بك الجابي حكمدار يافا في الفترة بين ١٩١٤-١٩١٦ فقد تم في ١١ / ٩ / ١٩٧٤ تأجيره من قبل لجنة الامناء لشركة ادجار اليهودية للبناء وكانت الشركة تعتزم ازالة اقسام كبيرة منه وتحويله الى سلسلة حوانيت تضم محلات لبيع الآثار ومطاعم وملاهي. وحين كشف المشروع ثارت مشاعر المسلمين فنظموا سلسلة من الاحتجاجات والاعتراضات اسفرت في النهاية عن الغاء الصفقة واتخاذ قرار بترميم الجامع وفتحه للصلاة. و بتاريخ ٢ / ٤ / ١٩٨٣ قام مجهولون بوضع عبوة ناسفة ادى انفجارها الى انهيار المئذنة بأكملها (٧٣). و يقوم أهالي يافا بمتابعة عملية الترميم بعد أن تم اعادة بناء المئذنة وتقوية اساسات المسجد، وقد توقفت الآن عمليات ترميم واصلاح المسجد لاسباب غير معلنة.
وتم تحويل جامع سكنة «ابو كبير» الواقعة في القسم الشرقي من المدينة الى كنيس يهودي.

كما هدم مسجد «ارشيد» ولم يبق له اثر وكان واقعا في حارة «ارشيد» في القسم الشمالي من يافا (٧٤). ولا يوجد أثر لجامع الشيخ رسلان الذي كان واقعا في البلدة القديمة، وكانت لجنة وزارة الاديان الاسرائيلية قد زارت المسجد عام ١٩٤٩ وقالت في تقريرها ان بنايته نظيفة وان عائلة يهودية شرقية اتخذته مسكنا لها (٧٥). وكذلك لا أثر لجامع حسن باشا الجزائرلي والذي كان واقعا قرب الجامع البحري.

أما جامع الدباغ والواقع في البلدة القديمة، فقد اغلق بعد نكبة ١٩٤٨ م، ولم يكن في بنائه كما قالت لجنة وزارة الاديان أي عطب من وجهة هندسية. وقد حرره الحارس على املاك الغائبين في ٤ / ٨ / ١٩٦٨، واعدت لجنة امناء الوقف التي كان يرأسها عبد بدوي كبّوب (عملت من ١٩٧٨ - ١٩٨٥) مخططات لترميم المسجد وهدمته لاعادة بنائه وأبقت منه المئذنة فقط. بيد انها لم تنفذ مخططها وسلمت مخططات اصلاحه واعادة بنائه للجنة الحالية التي لم تفعل شيئا.

اما اوضاع المقابر في يافا فقد وصلت الى درجة سيئة جدا، فقد صودر جزء من مقبرة طاسو الواقعة في حي أبو كبير عام ١٩٧٣، وحاولت بلدية تل ابيب في اواخر سنة ١٩٨٠ مصادرة الجزء الآخر ولكنها فشلت، وفي ٥ / ١ / ١٩٨٤ اصدرت البلدية امرا بازالة سور اقامه اهالي يافا حول المقبرة لصيانتها من العبث والدمار، وكانت عصابة .T.N.T اليهودية قد دنست المقبرة في ٢٢ / ١٢ / ١٩٨٣ فلطخت شواهد القبور التي تحمل الآيات القرآنية بالدهان، ورسمت اشارة الصليب المعقوف والجهاز التناسلي للرجل على بعض منها. ولم تكن البلدية تولي المقبرة أية عناية وتركت مهملة لفترة طويلة فاصيبت القبور بالتآكل واخذت اجزاؤها تتساقط. واتخذ المارة من المكان موضعا لالقاء القاذورات. وقد تصدى مسلمو يافا لمخطط تصفية المقبرة وانشأوا حولها سورا محيطه حوالي ٢ كم من تبرعاتهم وأموالهم الخاصة (٧٦).

أما «مقبرة الشيخ مراد» الواقعة الآن قرب حي «كفار شاليم» فقد تعرضت في شهر تشرين الثاني ١٩٨٠ لحريق اتى على معظم آثارها. وقد شب الحريق في أكوام القاذورات التي كان يلقيها سكان الحي في المقبرة فاتلف كثيرا من القبور وحطم جميع الشواهد وأزال اللوائح الرخامية عنها، وأصبح «مقام الشيخ مراد» الموجود وسط المقبرة مكانا للدعارة وتعاطي المخدرات نظرا لعدم وجود حارس فيها، وكان احد سكان الحي اليهودي يستعمل المقام اصطبلا لخيله (٧٧).

وبيعت مقبرة «عبد النبي» لشركة هيلتون للفنادق فقامت بجرف المقبرة وانشاء فندق

هيلتون الضخم على أرضها. وانهارت في شهر حزيران ١٩٨٧ مجموعة من القبور في المقبرة الاسلامية الواقعة على حدود بات يام، و يبدو ان جرافة تابعة للبلدية كانت السبب في انهيار القبور (٧٨).

د ـ مدينة اللد :

يوجد في اللد ثلاثة مساجد ومقبرتين وعدة مقامات وزوايا. أما المساجد فهي : «مسجد الظاهر بيبرس» وانشأه في رمضان عام ٦٦٦ هـ ـ ١٢٦٧ م وتقام فيه الصلوات الخمس وتشرف عليه لجنة امناء الوقف في المدينة وتصرف عليه من ميزانيتها ومن تبرعات المسلمين. و«مسجد الحاج خليل دهمش» الذي بناه في الثلاثينات من هذا القرن (٧٩) وما زال هذا المسجد مغلقا منذ النكبة، بينما رممت المحلات التجارية الواقعة اسفله والموقوفة عليه.وأجرت حوانيت للاصباغ والملابس (٨٠). والمسجد الثالث هو «الجامع العمري» وهو أقدم مسجد في المدينة وما زال قائما ولكنه مهمل ومهجور (٨١).

اما المقبرتان فقد فتح في احداهما شارع واعتدى على قبورها والاخرى ما زالت تستعمل لدفن موتى المسلمين، وقد عبثت بها منظمة T N T اليهودية في شباط عام ١٩٨٤، فحطمت عددا من قبورها ورسمت على البعض شعارات مناهضة للعرب (٨٢).

و بالنسبة للمقامات والزوايا فقد أهمل معظمها. فبقيت اجزاء متهدمة من «مقام الشيخ محمد الخضر» احاطها أهالي اللد العرب بسياج، وهدمت اجزاء من مقام سلمان الفارسي ثم اعيد بناؤها وتشعبت جدران باقي المقامات والزوايا وهي آيلة للسقوط وعرفها مجمع للنفايات (٨٣).

هـ ـ مدينة الرملة :

في الرملة صادر قسم الاثار في البلدية مئذنة الجامع الابيض التاريخية (٨٤) التي بناها محمد بن قلاوون (عام ٧١٨ هـ الموافق ١٣١٨ م). ونظرا لما يمارس من تضييق على المواطنين العرب في السكن فقد تحول مسجدا «ابو العون الغزي» و«المغاربة» الى مساكن لعائلتين عربيتين (٨٥). وكانت هناك محاولة من قبل الاسرائيليين لتحويل المسجد العمري في المدينة الى متحف للآثار، ولكن سكان الرملة حالوا دون ذلك ورمموا المسجد وفتحوه للصلاة.

ما «مقبرة الرملة» التي تقع في القسم الغربي من المدينة قرب المسجد الابيض، وتمتد مساحتها من حي سكنة الجمل شرقا وحتى الشارع الذي يصل الى الحي اليهودي غربا، فقد اقتطعت بلدية الرملة منها مساحات واسعة صودرت بموجب أمر مصادرة وشق فيها شارع «شمشون هجبور» فشطرها الى قسمين. واقيمت في تلك المساحات عدة بنايات كبيرة. وفي عام ١٩٨٣ م تم توسيع الشارع المذكور بعرض مرتين وعلى طول المقبرة بعد أن حرفت عشرات القبور الموجودة في المكان نفسه، وفي القسم الشرقي من المقبرة. كذلك اقتطع أكثر من دونمين من مساحة هذه المقبرة، التي كانت مليئة بالقبور. وعلى طول القسم الشرقي المقتطع بني جدار من الباطون، وفي اثناء بنائه هدمت القبور الموجودة في المكان وطمرت آثارها بالرمال لطمسها واخفائها. وقد شق في القسم الشرقي من المقبرة شارع ترابي بعرض أكثر من أربعة امتار ويمتد على طول الجدار والاسلاك المحيطة بالقسم الشرقي. أما القبور الموجودة داخل المقبرة فقد جرى هدم كثير منها وبعثرت حجارتها كما تغطي الاعشاب البرية غالبية انحاء المقبرة، وتنتشر الحردة المبعثرة في انحاء عديدة منها.

وقد توجهت بلدية الرملة قبل حزيران ١٩٨٣ الى مكتب مستشار رئيس الحكومة للشؤون العربية (بنيامين غور آرييه) وطالبته بتوسيع شارع «شمشون هجبور» على حساب المقبرة الاسلامية، فما كان من المكتب الا ان وافق ثم أخذ يضغط على المواطنين عن طريق لجنة أمناء الوقف للحصول على التواقيع المطلوبة لتنفيذ المخطط بتوسيع الشارع واقتطاع الجزء الشرقي من المقبرة الذي تبلغ مساحته أكثر من دونمين. وقامت لجنة الامناء بالتوقيع على هذا المخطط ونجحت في سحب توقيع قاضي يافا الشرعي آنذاك (٨٧).

القسم الغربي من القدس

كان في القسم العربي من القدس عند سقوطه تحت الاحتلال الاسرائيلي عام ١٩٤٨ - المقدسات التالية:

١ ـ مسجد عكاشة.

٢ ـ القبة القيمرية.

٣ ـ مقام النبي داود.

٤ ـ مقبرة مأمن الله.

٥ ـ مقام أحمد بن تور.

وقد انتهكت حرمة جميع هذه المقدسات، وما زال بعضها يتعرض للاعتداء من قبل السلطات الاسرائيلية.

فقد حولت بلدية القدس «مسجد الصحابي عكاشة» الى مستودع للادوات والالات الخاصة بها (٨٨)، وأهملت «القبة القيمرية» فعاث بها الحشاشون وابناء العالم السفلي فسادا (٨٩)، وأصبحت وكرا للمنكرات والدعارة رغم ما تحمله من قيمة تاريخية وأثرية هامة. وحول «مقام أحمد بن ثور» الواقع في القسم المحتل من حي الثوري الى منزل لعائلة يهودية وهدم الضريح. وأحمد بن ثور مجاهد معروف في الحروب الصليبية ذكر في كتب التاريخ والتراجم كأحد الشخصيات التاريخية المشهورة (٩٠). وأجريت في شهر حزيران من عام ١٩٨٧ حفريات وأعمال بناء نفذتها بلدية القدس لانشاء خندق في موقع القبة القيمرية ومسجد عكاشة تسببت في اختفاء معالم عدد من القبور الاسلامية كانت موجودة في المكان (٩١).

اما مقبرة مامن الله (ماميلا) التاريخية فقد دمّر الاسرائيليون معظمها وقدرت المساحة المتبقية منها بحوالي ثمن المساحة الاصلية البالغة ١٣٤ دونما (٩٢)، وتعود هذه المقبرة الى عهد الفتح الصلاحي للقدس حيث دفن فيها صلاح الدين الايوبي الاف المجاهدين الذين استشهدوا في الحرب وتوالى الدفن فيها بعدئذ الى ان أصبحت أكبر مقبرة في القدس، فضمت قبور مئات العلماء والفقهاء والادباء والاعيان والحكام من المدينة، والمعروف في التاريخ أن كثيرين من العلماء كانوا يحملون من القاهرة كي يدفنوا فيها. وأنشأ الاسرائيليون على الأجزاء المدمرة منها حديقة الاستقلال ومواقف للسيارات وفندق بلازا الضخم ومراحيض عامة وفتحوا فيها الشوارع والطرق وزرعوا الجزء المتبقي بالاشجار لكي تطمس معالم المقبرة (٩٣). وفي أعوام ٨٥، ٨٦، ١٩٨٧ بدؤا عمليات جديدة من الحفر لتمديد شبكة مجار وتوسيع موقف السيارات فدمرت عشرات القبور وبعثرت عظام الموتى في المكان. وقد جمعت دائرة الاوقاف الاسلامية مجموعة كبيرة من العظام المبعثرة. ورغم احتجاجات الهيئة الاسلامية العليا ودائرة الاوقاف والمواطنين العرب وأعضاء في الكنيست الاسرائيلي، فان البلدية نفذت مخططها وأجرت الحفريات فيها (٩٤).

مقام النبي داود

يقع المقام على جبل صهيون، خارج سور القدس القديمة وعلى أمتار قليلة منه. و يضم الموقع القبر الذي يعتقد ان النبي داود دفن فيه، والى جواره مدفن ابنه سليمان الحكيم ومسجدين أحدهما الكبير والثاني الصغير. وفوق المسجد الكبير علية العشاء السري (علية صهيون) و يعتقد المسيحيون انه المكان الذي تناول فيه السيد المسيح عليه السلام عشاءه السري الأخير قبل أن يقبض عليه

الرومان بوشاية يهودا الاسخريوطي، وانه المكان الذي غسل فيه السيد المسيح أقدام تلاميذه، وهو نفس المكان الذي ظهر لهم فيه بعد قيامه.

وللموقع تاريخ طويل لا مجال لسرده هنا (٩٥)، ولكن من المهم ان نذكر ان اليهود لم يهتموا بوجود قبر سيدنا داود في جبل صهيون الا بعد قيام مملكة بيت المقدس الصليبية، فجاءت أولى رواياتهم في هذا الصدد على لسان الرحالة اليهودي «بنيامين الطليطلي» الذي زار القدس عام ١١٧٣ م. فيروي نقلا عن حاخام القدس وقتئذ «ابراهام القسطنطيني» ما حدث من اكتشاف قبر نبيهم داود في هذا المكان منذ خمسة عشر عاما. ثم أخذت هذه الرواية تنتشر وتقوى بين اليهود (٩٦).

حاول اليهود خلال حكم المماليك الاستيلاء على القبر وابعاد الرهبان الفرنسيسكان عنه الذين تمتعوا ببعض الحقوق فيه، ونجحوا في ذلك في عهد السلطان المؤيد شيخ عام ١٤٢٠ م وفي عهد السلطان برسباي ١٤٢٩ م ولكن نجاحهم كان قصيرا ومؤقتا (٩٧).

خلال العهد العثماني وخلال الانتداب البريطاني سمح لليود في أوقات معينة بزيارة المكان وبقي المسجدان عامرين بالصلاة طول الفترة ولم تؤثر زيارات الملل الاخرى للموقع على اسلامية المقام والمسجدين.

عام ١٩٤٨ احتل الاسرائيليون (حي النبي داود) وكان جميع سكانه من آل الدجاني الذين كانوا يقومون بسدانة المقام أربعة قرون ونصفا، وبقي ذلك الحي يعتبر جزءا من المنطقة الحرام لا يجوز لأحد دخولها لا من العرب ولا من اليهود. ورغم ذلك فقد تصرف اليهود في الحي وكأنه ملك لهم، فأخذوا كل ما وجدوه فيه من أموال منقولة وغير منقولة، واستولوا على الأوراق والمستندات والحجج والكواشين التي تثبت اسلاميته وعروبته، لا سيما ما كان منها في حوزة الشيخ محمد جمال الدجاني متولي الموقف والمشرف على ممتلكات الحي والمسجد والمقبرة. ومنعوا سكان الحي المسلمين من العودة الى منازلهم ومنعوهم من الدخول الى المسجد والصلاة فيه. واستولوا على مفاتيح المسجد بالقوة من الشيخ محمد صدر الدين الدجاني واعتقلوه وابنه سنتين ثم ابعدوه مع جميع افراد اسرته عن الحي، ولم يتم هذا الا بعد وساطة الصليب الاحمر. وهدموا حوالي مائتي بيت من بيوت العرب المسلمين في الحي (٩٨). وأزيلت جميع الآيات القرآنية والنقوش التاريخية التي تشير الى اسلامية المقام، وجعلوا منه كنيسا يهوديا وكتبوا العبارات العبرية على الجدران مكان الايات القرآنية. ووضعت مؤسسة يشوفاع الدينية يديها على المقام. وفي عام ١٩٥٠ أقيم متحف في المكان يعرض أثارا ادعي بانها تعود لليهود في فلسطين (٩٩). وفي العيد العاشر لقيام اسرائيل ١٥ ايار ١٩٥٨، اختار زعماء اسرائيل الموقع للاحتفال بهذه المناسبة مظهرا لنجاح الحركة الصهيونية (١٠٠). فالمعبد ينسب للنبي داود والجبل جبل صهيون الذي نسبت الصهيونية اليه.

في عام ١٩٦٧ وبعد توقف القتال بين العرب واليهود في ١١ حزيران، أصدرت السلطات العسكرية الاسرائيلية أمرا باعادة جميع الاراضي والاملاك الواقعة في المنطقة الحرام من القدس الى أصحابها عربا كانوا ام يهودا، فنفذ الامر وعاد عدد من السكان العرب الى منازلهم في حي الثوري المجاور، الا الدور الواقعة في الحي (حي النبي داود) فلم يسمح لأحد من آل الدجاني بالعودة الى منزله ولم يسمح لأحد من المسلمين بدخول المسجد (١٠١).

وتمهيد لتهويد الحي بأكمله فقد منعوا المسلمين من دفن موتاهم في مقبرة الحي، وحطموا عقب الحرب عددا من القبور فيها بقصد ازالة كل اثر هناك للاسلام والعرب. وفي شهر حزيران تم في شهر تشرين الثاني من عام ١٩٨٦ اعتدى الاسرائيليون مرتين على المقبرة لازالة ما تبقى منها، ففي ١٩ / ٦ / ١٩٨٦ قامت آليات وزارة الاديان الاسرائيلية التي تعمل في باب الخليل بوضع علامات الاثر ه وعملا ت الترميم التي تقوم بها في المنطقة - في المقبرة، وقامت بردم عدد من القبور وهدم عدد آخر (١٠٢). وفي ٧ / ١١ / ١٩٨٦ قامت مجموعة من اليهود المتدينين الذين يقيمون في الحي (استوطنوا في المنتمي من منازل آل الدجاني) بنبش سبعة قبور لموتى من عائلة الدجاني يرجع تاريخها الى مئات السنين. كما قاموا بتحطيم سواهد قبور أخرى (١٠٣). والقبور موجودة ضمن مقبرتين : الاولى مقبرة «الشيخ سليمان الدجاني» وأولاده وهو أحد أعلام القدس في العلم والصلاح، وممن تولوا خدمة المقام. ومقبرة «الشيخ العالم انيس الدجاني» وهو عالم آخر من اعلام القدس في العهد العثماني.

وكان في المقام زاويتان صوفيتان أنشأ احداهما السلطان العثماني عبد المجيد خان وتسمى المجيدية والثانية تسمى الابراهيمية، وقد تعطلت الزاويتان كسائر المعالم الاسلامية في المقام (١٠٤)

القسم الثالث

الاعتداءات بعد حرب ١٩٦٧ م :

١ - المسجد الاقصى المبارك (١٠٥) :

لا شك أن قضية المسجد الاقصى المبارك بحاجة الى تفصيل واف وطويل، ولن نستطيع هنا عطاءها حقها من البحث وان كنا نضع أهم النقاط فيها : فالمحاولات الاسرائيلية المتكررة والتي

بلغت العشرات منذ الاحتلال حتى الآن للاستيلاء على المسجد الاقصى تعكس رغبة الاسرائيليين في تحقيق الامل الذي راودهم منذ بروز الصهيونية في اعادة بناء هيكل سليمان مكان المسجد الاقصى. ولم يتورع الحاخام شلوموعورن الحاخام الاكبر للجيش الاسرائيلي عن استغلال فرصة كسب اسرائيل لحرب ١٩٦٧ من اقامة الصلاة في الحرم الاسلامي مع حسين من اتباعه في ١٥/٦/١٩٦٧، وتبع هذا الاعتداء محاولة من جمعية ماسونية اميركية شراء الحرم من المسلمين بمبلغ ١٠٠ مليون دولار لاقامة الهيكل مكانه.

تم نسب الحريق المدبّر في ٢١/٨/١٩٦٩ مما اتلف أجزاء واسعة من المسجد الاقصى وأتى على منبر صلاح الدين الايوبي. ولم تتوقف الاعتداءات على المسجد رغم استنكار الهيئات والمنظمات العالمية. وقد تشكلت عدة منظمات يهودية بهدف الاستيلاء على المسجد منها جماعة امناء الهيكل وشبيبة الحشمونائيم. وتقف أمناء الهيكل خلف العديد من الصدامات بين حراس المسجد و بين المتطرفين اليهود.

وقد دعمت الحكومة الاسرائيلية برنامج طويل الامد للقيام بحفريات في المنطقة المحيطة في الحرم للبحث عن بقايا هيكل سليمان وشرع في تنفيذ هذا البرنامج في السنوات الاولى من الاحتلال. وما زالت الحفريات جارية حتى الآن وقد تسبب في انهيار وتصدع المباني الاسلامية الاثرية الموجودة في منطقة الحرم.

والذي يبدو للعيان ان الاسرائيليين لم يكفوا عن محاولة الاستيلاء على المسجد وتنفيذ حلمهم، ولولا السخط الاسلامي والعالمي والذي من شأنه ان يهدد استقرار الدولة لقام الاسرائيليون بتنفيذ مخططهم منذ أمد بعيد.

٢ ـ الحرم الابراهيمي في الخليل

يسمي المسلمون مدينة الخليل بهذا الاسم نسبة لنبي الله سيدنا ابراهيم عليه السلام، الذي ذكر الله عز وجل في القرآن الكريم انه اتخذه خليلا : (واتخذ الله ابراهيم خليلا).

و ينظر المسلمون للمدينة نظرة احترام وتقديس لانها تحتوي قبره الشريف عليه السلام، وقبر زوجته سارة رضي الله عنها، وكذلك قبر ولده اسحق وزوجته رفقة وقبر حفيده يعقوب وزوجته لائقة، وقبر يوسف بن يعقوب عليهما السلام، فهي مدفن أربعة من الانبياء الذين يعتبرهم المسلمون كنبيهم محمد صلى الله عليه وسلم. و يعترفون بديانتهم وتوحيدهم لله عز وجل و ينظرون اليهم نظرة احترام واجلال.

وتقع جميع هذه القبور في مغارة «المكفيلا» التي اشتراها سيدنا ابراهيم لدفن زوجته سارة،

وبنى عليها فيما بعد سورا ضخما يعرف بالحصن السليماني، ثم بنى المسلمون عليه مسجدا في العهد الاموي بعد الفتح الاسلامي للمدينة، وبقي المسجد قائما على مدى العصور الاسلامية جميعها، وكانت تضاف اليه بين الحين والآخر اضافات معمارية عدة، فانشئت فيه مدرسة ومكتبة واقيمت اضرحة للانبياء وزوجاتهم في أقسام معينة، فهناك الحضرة الابراهيمية التي تضم ضريح سيدنا ابراهيم وزوجته، وكذا اليعقوبية، والاسحقية.

ابتدأ الصراع بين المسلمين واليهود حول الحرم الابراهيمي بعد حرب حزيران ١٩٦٧، فبعد الاحتلال مباشرة طلب وزير الدفاع موشيه ديان من رئيس بلدية الخليل آنذاك محمد علي الجعبري وثيقة تسمح لليهود بزيارة الحرم الابراهيمي الشريف فأعطاه وثيقة تقول: «يسمح لابناء اسحق بزيارة الحضرة الابراهيمية في الحرم الابراهيمي الشريف على أن يتم الترتيب لهم بساعات معينة لا تتعارض مع أداء الفرائض الدينية للمسلمين حتى لا يكون هناك احتكاك مباشر بين المسلمين واليهود في هذا المكان» واستغل اليهود هذه الزيارة لتحقيق أمرين أثنين:

الاول: الاستيلاء التدريجي على الحرم بدءا بأداء الصلوات اليهودية فيه وانتهاء بتحويله الى كنيس يهودي خالص وطرد المسلمين منه.

الثاني: جعل الحرم الابراهيمي نموذجا مصغرا للحرم القدسي الشريف، أي وحدة تجارب لمعرفة انجع السبل وأقلها اثارة للرأي العام الاسلامي يتم من خلالها الاستيلاء على الاقصى.

ويمكن لنا ان نرى بوضوح تام الخطوات الرئيسية التالية التي قام بها الاسرائيليون لتنفيذ خطتهم في الحرم من خلال وقائع أحداث الحرم الابراهيمي منذ العام ١٩٦٧ م (١٠٦)، وهذه الخطوات تتم بجهود دوائر حكومية وأجهزة مستوطني «كريات أربع» التي أقيمت بالقوة على أرض مدينة الخليل:

١ - محاولة العثور على مدخل خاص باليهود: نسف الاسرائيليون في ١١/ ١٠/ ١٩٦٨ م الدرج الممتد من الركن الجنوبي الغربي للحصن السليماني ونسفوا الباب الرئيسي الأثري في محاولة للعثور على مدخل آخر للحرم يستعمله الاسرائيليون وحدهم، ولكنهم لم يوفقوا لمثل هذا الامر.

٢ - عدم اعتبار القدسية الاسلامية للحرم: فالشريعة الاسلامية تحرم تحريما قاطعا شرب الخمور والنبيذ، وفي أماكن العبادة يعتبر مثل هذا العمل من أكبر المخالفات لقدسية المساجد وحرمتها، ومع ذلك فان اليهود أقاموا احتفالات عديدة شربوا خلالها الخمور داخل المسجد بل وأراقوها على الارض استفزازا للمشاعر الدينية الاسلامية كما انهم جلبوا معهم الكلاب وأدخلوها للمسجد رغم حظر الشريعة الاسلامية لهذا الامر. وداسوا باحذيتهم في أكثر من مناسبة السجاد المفروش في المسجد والمعد لصلاة المسلمين بينما يدخل المسلمون المساجد في كل انحاء العالم وقد خلعوا الاحذية.

٣- منع اقامة الشعائر الاسلامية بانتظام في الحرم، وتمثل هذا في تعطيل صلاة الجنازة على أموات المسلمين ومنعها بالقوة العسكرية. وتعطيل الاذان الذي هو نداء المسلمين للصلاة في المسجد وكان يتم هذا التعطيل بعدة طرق منها تقطيع اسلاك مكبرات الصوت أو تخريب باب غرفة الاذان بحيث يتعذر فتحه فلا يتمكن المؤذنون من الدخول وأداء الاذان، أو منع المؤذنين بالقوة وتحت التهديد من رفع شعائر الاذان.

٤- فرض اقامة الطابع اليهودي على الحرم: فرغم أن اليهود يعترفون بأن الحرم الابراهيمي لم يكن في يوم من الايام كنيسا يهوديا، الا انهم يصرون على صبغه بهذه الصبغة، وقد أدخلوا الى المسجد أدوات عبادة يهودية وخزائن حديدية وضعوا فيها نصوص التوراة وكتب الصلاة العبرية.

وقاموا بعمليات ختان لاطفال يهود في الحضرة الابراهيمية على اعتبار انه كنيس. وصعدوا ايضا على سطح الحرم ورفعوا الاعلام الاسرائيلية وأضاؤوا شموعا على شكل نجمة داود - شعار دولة اسرائيل.

ورغم أن هناك مواعيد لصلاتهم في الحرم مختلفة عن مواعيد صلاة المسلمين، الا انهم قاموا في عدة أيام جمعة وفي أيام الصلاة الكبيرة عند المسلمين، بالصلاة داخل الحرم واقتحموه عنوة في بعض الاحيان، ودخلوا بحراسة الجيش الاسرائيلي في أحيان أخرى وتحت رعاية الحكم العسكري في الخليل.

٥- *التساهل مع تصرفات وانتهاكات المستوطنين للحرم*: في حين تقمع سلطات الحكم العسكري أية محاولة احتجاج أو اعتراض عربية ضد سياستها في المناطق، وضد ما تسميه الامن العام، فانها تتساهل بشكل كبير مع المستوطنين الاسرائيليين الذين ينفذون سياسة طرد واجلاء العرب من البلاد و يعتدون باستمرار على المقدسات الاسلامية، وهناك عدة حوادث حصلت في الحرم الابراهيمي تثبت ذلك منها:

أ. في صباح يوم السبت (٢٠/١٠/١٩٧٦) قام عدد من مستوطني كريات أربع باعتداء على المصاحف الشريفة الموجودة في الحرم فداسوها بأقدامهم ونعالهم، ومزقوا صفحاتها، وعبثوا بالكتب الدينية الاخرى. وقد سبق ان اعتدوا في الليلة السابقة على المصلين وضربوا امام المسجد ورئيس السدنة بالوكالة.

ب. في شباط ١٩٨٠ استغل المستوطنون فرض حظر التجول على السكان العرب في مدينة الخليل بعد مقتل أحد اليهود فيها، وقاموا بالاعتداء على الحرم الابراهيمي، فدخلوا غرفة الشيخ عساف الحموري ودمروا أثاثها وحطموا مكبرات الصوت التي ثبت منها شعائر الاذان وصلاة الجمعة وباقي الصلوات، وقطعوا الاسلاك الكهربائية.

ج. في ١٣/٣/١٩٨١، دخل ثلاثون مستوطنا للحرم وأدوا فيه صلاة صباحية رغم أن المواعيد

حتى رتبها الحكم العسكري لصلاة اليهود تمع الصلاة في هذا الوقت، ولم يتدخل الجيش الإسرائيلي المسؤول عن الحراسة وتنفيذ القوانين لمنعهم.

كل هذه الممارسات - وهي جزء بسيط من الاحداث - لم تؤد الى أي اجراء رادع أو تدخل من المسؤولين [illegible] المعنيين للمحافظة على قدسية الحرم وأمن المسلمين فيه.

وفيما يلي إحصاء لعدد الاعتداءات في الحرم منذ حزيران ١٩٦٧ وحتى نهاية العام ١٩٨٦ (١٠)

عدد الاعتداءات	السنة
٥	١٩٦٨
٣	١٩٦٩
٤	١٩٧٠
٦	١٩٧١
١٤	١٩٧٢
١١	١٩٧٣
١٥	١٩٧٤
٢٧	١٩٧٥
١٧	١٩٧٦
٢٧	١٩٧٧
٥١	١٩٧٨
٤٢	١٩٧٩
٢١	١٩٨٠
٢٧	١٩٨١
١٧	١٩٨٢
٢١	١٩٨٣
١٢	١٩٨٤
٤	١٩٨٥
٥	١٩٨٦
٣٣٢	المجموع

٣ـ مقام النبي يوسف في قرية بلاطة

عاش النبي يوسف معظم حياته ومات في مصر ودفن بها، وعندما خرج العبرانيون منها حملوا جثمانه معهم ودفنوه في نابلس حيث سكنوا، وخلال القرنين الماضيين اعتقدت الطوائف اليهودية الصغيرة التي تواجدت في نابلس ان المقام الاسلامي الموجود في بلاطة هو قبر النبي يوسف، فأثير اهتمام يهودي بالموقع استمر حتى هذا العصر، وغم ان عالم الا ثار الاسرائيلي المعروف «مئير بن دوف» يؤكد ان المقام اسلامي ولا علاقة له باليهود، وانه ضريح لاحد العلماء المسلمين، وأنه يتشبه الى درجة كبيرة اسلوب بناء قبور العلماء المسلمين التي بنيت خلال فترة حكم المماليك والعثمانيين (١٠٨). والمقام مسجل في سجلات الاراضي وقفا اسلاميا صحيحا.

مباشرة بعد حرب حزيران ٦٧ ابتدأت وفود الزائرين اليهود من مدنيين وعسكريين تؤم المقام، ثم صاروا يقيمون الصلاة فيه وأحضروا مقاعد وكراسي أدخلوها الى المقام وأروقته وصار بعضهم يمكث فيه طيلة النهار و يتأخر البعض الى الليل. ثم وضعوا في فترة لاحقة حراسة عسكرية على باب المقام وسيارة عسكرية وجنودا على المدخل فتعذر دخول النساء المسلمات اللواتي اعتدن على الصلاة فيه، وتحول المصلى الخاص بالنساء الى كنيس يهودي. وفي شهر تشرين الثاني ١٩٨٢ حاول الحكم العسكري في نابلس انتزاع مفاتيح المقام من الاوقاف الاسلامية. فرفضت دائرة أوقاف نابلس تسليمه اياها، فاستولى الجنود والمستوطنون اليهود على غرف المقام بالقوة، ونزعت الكسوة الاسلامية عن الضريح ووضعت كسوة جديدة طرزت عليها كتابات عبرية، وألصقت على جدران غرفة الضريح اقتباسات من التوراة. و بذلك أصبح المقام اسرائيليا تماما وتعطلت زيارات المسلمين وصلاتهم فيه من جراء التواجد الدائم والمكثف للجنود والمستوطنين اليهود فيه. وهناك سعي متواصل من جماعة «غوش ايمونيم» للاستيطان في المنطقة المحيطة به (١٠٩).

٤ـ مقام النبي صمويل (شموئيل)

يقع على أحد جبال القدس في الناحية الشمالية الغربية، وكان القبر في مغارة منفردة على الجبل الى ان قام الشيخ محمد الخليلي مفتي الشافعية بالقدس قبل عام ١١٤٣ هـ ـ ١٧٣٠ م بقليل وعمر على القبر والمغارة مسجدا وزاوية للصوفية، واستصدر فرمانا سلطانيا يمنع بموجبه اليهود من الدخول الى المقام. و بعد حرب حزيران ١٩٦٧ استولى الاسرائيليون على جزء من المسجد وحوّلوه الى كنيس يهودي، كما قاموا باعادة فتح المغارة وانشاء قبر فيها جعلوه مزارا لهم. وأدى هدم بيوت قرية النبي صمويل العربية في ٢٢ / ١ / ١٩٧١ وتشريد سكانها الى تعطيل الصلاة فيه.

٥ - قبر الشيخ يوسف النجار في زاوية الاشراف بالخليل :

تقع زاوية الاشراف بجوار الحرم الابراهيمي الشريف وهي تضم قبور مجموعة من شيوخ الزاوية وقبر الشيخ يوسف النجار، وقد ذكر مجير الدين الحنبلي في كتابه «الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل» قبر يوسف النجار بقوله انه : يقع بالقرب من باب المسجد بخط سوق الغزل عند عين الطواشي وان يوسف النجار صالح مشهور.

استولت السلطات الاسرائيلية عام ١٩٧٠ على القبر وغيرت معالمه وادعت انه قبر القائد اليهودي «ابنير بن نير» الذي كان قائدا لجيش شاؤول ملك اسرائيل. وقد ورد في التوراة انه خاض حروبا ضد الفلسطينيين القدماء وبالدات ايام قيادة جالوت الدي قتله النبي داود. ورغم ان التوراة لن تتحدث بتفصيل يشير الى مكان دفن هذا الرجل الا ان الحكم العسكري بالخليل تشبث بهذا الادعاء ووجه كتابا للحاج حسين عبد الرحمن الشريف متولي أوقاف زاوية الاشراف بتاريخ ٩/٣/١٩٧٠ يعلمه فيه بأن دائرة الاشغال العامة ستقوم باصلاحات في الموقع وان هذا لا يعني نزع ملكية الوقف للمكان. وتم خلال هده الاصلاحات اعداد القبر الموجود في قبو يقع في الجهة الغربية من الزاوية ليكون مزارا يهوديا، ووضعت كسوة من قماش عليها كتابات عبرية تشير الى أن هذا القبر يخص ابنير بن نير، ووضعت لوحة كبيرة عند مدخل زاوية الاشراف تشير الى القبر. كما ثبتت بالجدار الداخلي للقبو لوحة كتب عليها اقتباس من التوراة سفر (تصموئيل الثاني ٣ : ٣٢) يقول : «ودفنوا ابنير في حبرون ورفع الملك صوته وبكى على قبر ابنير وبكى جميع الشعب» (١١٠).

٦ - مشهد الاربعين في الخليل :

يقع في أعلى الجبل المعروف بجبل «الرمدية» مقابلا للحرم الابراهيمي الشريف من الناحية الجنوبية الغربية، وتبلغ مساحة الارض التي يقوم عليها (٧٤١) مترا مربعا (١١١). ذكر المشهد مجير الدين الحنبلي العليمي في كتابه «الانس الجليل بتاريخ القدس الخليل» فقال : انه يقع بظاهر البلد من جهة الغرب على رأس جبل وانه مسجد يقال ان به اربعين شهيدا، والناس يقصدونه للزيارة. بيد أن الحنبلي لم يطلع على شيء مكتوب حول وجود أربعين شهيدا فيه (١١٢). والمعروف ان مشاهد الاربعين متعددة في فلسطين والشام ومنها مقام الاربعين في الناصرة. ولعلها مجموعات من المجاهدين الذين كانوا في وحدات تبلغ الاربعين فردا فاستشهدوا في موقع دفنوا فيه واقيم عليهم مشهد.

سردت نجاح ابو سارة في كتابها «الزوايا والمقامات في مدينة خليل الرحمن» الاعتداءات التي قام بها المستوطنون اليهود من كريات أربع ومن المستوطنة التي انشئت على جزء من جبل

«الرميدة» و بعض المسؤولين في السلطات الاسرائيلية ونلخصها فيما يلي (١١٣) :

١ - بتاريخ ٢١ / ١٢ / ١٩٧٦ قامت مجموعة من اليهود بشق طريق تؤدي الى الموقع وأجرت حفريات عند محراب المسجد.

٢ - بتاريخ ١٩ / ١ / ١٩٧٧ منعت السلطات الاسرائيلية دائرة الاوقاف الاسلامية من القيام بالترميم في المشهد، وكانت الاوقاف قد شرعت باصلاح المشهد، و بعد صدور المنع أصرت الاوقاف على الاستمرار في العمل. وكانت حجة السلطة في عرقلة الترميم ان هذا الموقع من المواقع الاثرية التي لا يجوز المساس بها.

٣ - بتاريخ ١٧ / ٥ / ١٩٧٧ اقتحمت مجموعة من المستوطنين المشهد مساء وكان يرافقهم حاخامان وكتبوا على بابي المسجد باللغة العبرية عبارة : «مكان مقدس - قبر الملك داود بن يسي» والمقصود هو النبي داود عليه السلام.

٤ - بتاريخ ١٨ / ٥ / ١٩٧٧ حاول عدد من الجنود الاستيلاء على المكان وطلبوا من الحارس المفاتيح فرفض، واعتدوا على المسجد الى أن اخرجهم الحاكم العسكري وقوات الامن.

٥ - بتاريخ ٢٦/٥/١٩٧٧ قام مساعد الحاكم العسكري والجند المرافقون برفع الحصر المفروشة على أرض المسجد، بعد أن رفض مدير أوقاف الخليل الذي كان حاضرا ازالتها، وترك المسجد مفتوحا ووضعت نقطة حراسة من الجنود على سطح البناء، وجاءت هذه العملية تمهيدا لتحويل الموقع الى مكان سياحي، وكان هذا التاريخ بداية منع المسلمين من الصلاة في المسجد.

٦ - بتاريخ ٧/٦/١٩٧٧ رفع الحكم العسكري في الخليل المصاحف والحصر الموجودة في المسجد، وسلمت للاوقاف الاسلامية التي أبلغت بأن الحاكم العسكري قرر منع العرب واليهود من دخول المشهد لأن مستوطني كريات أربع طلبوا ادخال التوراة للمشهد مقابل المصاحف.

٧ - بتاريخ ٢٤ / ١٠ / ١٩٧٧ حضر بعض اليهود الى المكان ومعهم أدوات للحفر، وقاموا ببناء كوخ، ووضعوا لوحتين أمام المبنى، وخلفه كتب عليهما ايضا : «يمنع دخول المكان الا بأمر من الحاكم العسكري».

٨ - بتاريخ ٤/٦/١٩٨٠ اكتشف الحارس العربي قنبلة في المشهد وقام خبراء المتفجرات بتفجيرها، وتبين أن ثلاثة حاخامين يهود انفردوا بزيارة المشهد في اليوم السابق.

٩ - بتاريخ ٧ / ١ / ١٩٨١ اعتدى المستوطنون على المسجد، وحطموا نوافذه، وألقوا الحجارة في داخله.

١٠ - بتاريخ ٩ / ٣ / ١٩٨٥ حضرت جماعة من المستوطنين الى المشهد، وحاولوا خلع باب المسجد الحديدي، والحقوا به اضرارا، وكتبوا على الجدران عبارات باللغة العبرية.

٧ـ جامع الانبياء في نابلس

يقع في الجانب الشمالي الشرقي من مدينة نابلس القديمة وفيه مجموعة من القبور يقال انها لابناء يعقوب عليهم الصلاة والسلام، بيد أن الحقيقة التاريخية تخالف هذا الزعم، و يرى المؤرخ النابلسي «احسان النمر» ان القبور تعود لمسلمين من سكان نابلس بدليل الشواهد والكتابات الموجودة عليها، وكان المكان قبل تحويله الى مسجد عبارة عن ساحة شاغرة يتخذها المسلمون مكانا للصلاة (١١٤). و بنى المسجد آل فيضي وتوارثوا القاء الخطب فيه أبا عن جد واتخذه الشيخ سعيد فيضي مقرا للاوقاف في نابلس في العهد العثماني (١١٥).

اقتحم عدد من المستوطنين المسجد عصر يوم ٢٦ / ٥ / ١٩٨٠ وأخبروا الحارس أن القبور في الداخل تعود لابناء يعقوب (١١٦). وكان هذا الاقتحام تعبيرا عن نية المستوطنين بالاستيلاء على المسجد وتحويله لمزار يهودي. وأثار حادث الاقتحام موجة من السخط في نابلس و باقي فلسطين المحتلة.

٨ـ مقام يوشع بن نون في كفل حارث

تقع قرية كفل حارث في قضاء طولكرم، وتضم مقام النبي كفل ومقام يوشع بن نون. و بجوار القرية انشئت مستوطنة ارئيل الاسرائيليه.

في عام ١٩٨٦ قامت وزارة الاسكان الاسرائيلية بمساعدة الحكم العسكري في طولكرم باجراء عملية ترميم لمقام يوشع بن نون، ووضعت على الطرق الرئيسية الموصلة للقرية اشارات تقود للمقام موحية بوجود مزار يهودي في القرية. وتمت عملية الترميم رغما عن ادارة الاهالي والاوقاف رغم ان سكان القرية يقولون ان القبر الموجود في المقام يعود لأحد صالحي القرية، وحين قام الاهالي بخلع الباب الحديدي الذي وضعته الوزارة على مدخل المقام، أعيد تركيبه وعين حارس لحراسة المقام (١١٧).

ولا يتوفر لنا مصدر تاريخي يبين أو يذكر ان يوشع بن نون دفن في هذه القرية، فكتاب «قاموس الكتاب المقدس» الذي وضع ترجمة وافية ليوشع بن نون مستندا الى اسفار التوراة لم يتوصل لمكان دفنه.

٩ـ قبة راحيل

استولى الاسرائيليون بالقوة على القبة بعد الحرب، وعطلوا الصلاة في غرفة المسجد المجاورة

لضريح السيدة راحيل، ووضعوا لوحا من الخشب على المحراب لاخفاء معالم المسجد، فأصبحت غرفة المسجد معبرا للداخلين الى الضريح. كما أزالوا الكسوة الاسلامية عن الضريح واستبدلوها باخرى جديدة عليها كتابات عبرية (١١٨).

١٠ ـ المقدسات في قرى عمواس، يالو وبيت نوبا :

كان في عمواس مسجدان وفي كل من يالو وبيت نوبا مسجد للصلاة، دمرت جميعها ولم يبق منها أثر. وتعرض مقام الصحابي «معاذ بن جبل» رضي الله عنه في عمواس لاعتداءات متكررة أبرزها ازالة النقش الحجري الموجود في المقام ونزع خوذة من فوق القبة (١١٩). كما أجرت جامعة تل ابيب حفرية أثرية في مقام الصحابي «ابوعبيدة عامر بن الجراح» رضي الله عنه تسببت في تغيير بعض معالم الموقع.

١١ ـ مقبرة باب الرحمة بالقدس

في تمام الساعة الثالثة والنصف من صباح السبت ١٨ / ٤ / ١٩٨٧، فوجيء حراس المقبرة الاسلامية بوجود مجموعة من سيارات حرس الحدود والشرطة يرافقهم طاقم تصوير سينمائي مع أجهزتهم تقتحم المقبرة وتمنع الموظفين والمسلمين من الدخول للمقبرة. وتبين لدى التحقيق ان شركة فرنسية تقوم بالتصوير في المقبرة بواسطة وكيلها الاسرائيلي. وادعى الوكيل انه حصل على موافقة البلدية والشرطة على ذلك. ونتج عن ذلك تكسير عدد من شواهد القبور وانتهاك حرمة المقبرة مع ساعات شروق النهار (١٢٠).

١٢ ـ مسجد معسكر صانور :

بني هذا المسجد في بداية الستينات بمبادرة السلطات الاردنية لخدمة جنود الجيش الاردني الذين كانوا يعسكرون في قاعدة عسكرية على تل قرب قرية صانور جنوبي مدينة جنين. وبعد حرب ١٩٦٧ بقي المسجد دون رعاية أو ترميم لوقوعه في منطقة تحتلها القوات الاسرائيلية (١٢١). وانشئت في المنطقة مستعمرة صانور عام ١٩٧٧ على مساحة ١٣٠٠ دونم من الارض.

في شهر تموز ١٩٨٥ نشرت صحيفة الجروزالم بوست الاسرائيلية (١٢٢) خبرا مفاده ان المستوطنين اليهود من حركة غوش ايمونيم الذين أقاموا مستوطنة في موقع المعسكر الاردني حوّلوا المسجد الى كنيس يهودي بعد أن رد ممثل الحاخامية في السامرة الراب «مئير ايتان» على طلبهم بالايجاب وافتى بأن تحويل المسجد الى كنيس لا يتعارض مع «الهلخا» ـ القانون الديني. وتلقى المستوطنون تبرعات من منظمات ومستوطنات دينية مختلفة، واشتروا كراسي من احدى دور

السينما بحيفا. ونقلت الصحيفة على لسان أحد مسؤولي مجلس المستوطنة المحلي قوله انهم بهذا يحققون نبوءة الحكماء: «المسارح والمدرجات مقدّر لها ان تتحول الى كنس و بيوت للعلم».

وفي شهر كانون الاول ١٩٨٥ أمر رئيس الادارة المدنية بالضفة الغربية المستوطنين باخلاء المسجد (١٢٣). ولم تتوفر معلومات عن وضع المسجد بعد هذا القرار.

١٣ ـ الجامع الحنبلي بنابلس

حاول المستوطنون في شهر ايار عام ١٩٨٠ اضرام النار في المسجد ففشلوا، وقاموا بوضع الاوساخ والقادورات والعبارات الاستفزازية المهينة على جدرانه. وساد المدينة وقتها شعور عارم بالاستياء والغضب بسبب هذا العمل واحتج رئيس البلدية «بسام الشكعة» والقاضي الشرعي «واصف عبده» على الانتهاك. وطلب القاضي من الحكم العسكري منع المستوطين مس الخروج من مستوطناتهم ليلا (١٢٤).

الخلاصة

مما قدمناه سابقا من نماذج على الاعتداءات الاسرائيلية على المقدسات الاسلامية في فلسطين ورغم انه يعكس حوالي ٣٠٪ من هذه الاعتداءات فانه يبين حجم المأساة وحجم المؤامرة على هذه المقدسات. والواضح تماما أن طمس المعالم الاسلامية في فلسطين هدف للسياسة الاسرائيلية الصهيونية في سبيل السعي نحو تهويد فلسطين وقطع حاضرها عن ماضيها وتسهيل تفريغها من سكانها العرب الذين سكنوها مئات السنين.

المراجع والمصادر

(١) رستم، أسد : «وثيقة الدزدار وقضية البراق» ـ المطبعة الاميركانية، بيروت ١٩٣١. ونشرت في القدس خلوا من اسم الباحث.

(٢) السايح، الشيخ عبد الحميد : «عدوان اليهود على المقدسات الدينية». بحث منشور في كتاب «حقوق الانسان في الاسلام ورعايته للقيم والمعاني الانسانية» مجمع البحوث الاسلامية في الازهر، القاهرة، ١٩٧١ م. ص ٣٩٢. عن كتاب : «الستاتيكو» لكسرت قائمقام القدس سابقا.

(٣) ارشيف قسم احياء التراث الاسلامي ـ القدس. ملف (٤٠ / ٦،١ / ٢١ / ١٣) ورقة ١٢٧ ـ رسالة مفتش الاوقاف العام لحاكم القدس في ٢٥ ايلول ١٩٢١ م.

(٤) جريدة فلسطين ١٤ / ١ / ١٩٢٧ ص. ٦.

(٥) بيان المجلس الشرعي الاسلامي الاعلى ١٣٤١ هـ ـ ٤٢ هـ / ١٩٢٣ م ـ ٢٤ م. وعن الصراع مع اليهود راجع ملف (٨٠/١،١/٣٥/٢) من ملفات ارشيف قسم احياء التراث الاسلامي، وعن ترميم القبة سنة ١٩٣٥ راجع سجلات قرارات المجلس الشرعي الاعلى جلسة ٨/١٠/١٩٣٥ قرار رقم ٦٤٧٠.

(٦) بيان جمعية حراسة المسجد الاقصى والاماكن الاسلامية المقدسة : مقام الصحابي الجليل سيدنا عكاشة ـ اعتداء اليهود عليه وعلى قبور الشهداء والمجاهدين، مطبعة دار الايتام الاسلامية، القدس، ٢٤ جمادي الاولى ١٣٤٨ هـ ٧ / ١٠ / ١٩٢٩ م.

(٧) ملف (٨٠ / ١،٢ / ٤٠ / ٥) من ملفات قسم التراث.

(٨) العورة، ابراهيم : تاريخ ولاية سليمان باشا العادل، بيروت، ١٩٣٦، ص ١٩١.

(٩) ملف (٨٠ / ١،٢ / ٤٠ / ٥) من ملفات قسم التراث.

(١٠) ملف (١٠ / ١ / ١،٢ / ٢٩ / ٥) من ملفات قسم التراث.

(١١) ماير، ل أ وبنكرفيلد، ي : بعض الاماكن الاسلامية الدينية الهامة في اسرائيل، القائم بمطبوعات الحكومة، اورشليم (القدس)، ١٩٥٠، ص ١٨.

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) جريدة الفجر ٢٩ / ٢ / ١٩٨٤ م.

(١٤) عن الجامع الاحمر راجع ماير : مصدر سابق ص ٣٧ ـ ٣٨. ايضا انظر الطراونة، طه ثلجي :

مملكة صفد في عهد المماليك، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ٢٥٩ - ٢٦٠. وفيه تفاصيل وافية عن المسجد.

(١٥) هناك نقش حجري يعلو مدخل المسجد يشير الى تاريخ التأسيس والمؤسس. انظر عن وضع المسجد عقب النكبة : ماير : «مصدر سابق»، ص ٣٩. وعن الحارات راجع : «المسيرة» كتاب فصلي شامل يصدر عن مكتب اليسار للعلاقات العامة. جت - المثلث، الجزء الاول ايلول ١٩٨٦. رشيد الحجة «الاسرائيليون للسواح اسألوا عن المعروضات فقط» ص ٣٢.

(١٦) ماير : مصدر سابق، ص ٣٨. ايضا ملف (٨٥/ ٥،٢/ ٤٩/ ١١) كشف بالمقامات والاضرحة والمقدسات من مساجد وزوايا في صفد المحتلة. وهو من ملفات المجلس الاسلامي الاعلى. وقد زرت الموقعين في ٥/ ٦/ ١٩٨٨ م.

(١٧) ماير : مصدر سابق، ص ٣٧. ايضا ملف (٧٠/ ٦،١/ ٣٦/ ٠) من ملفات التراث وعنوانه الاعتداءات على الاماكن الاسلامية في صفد اثناء الاضراب والثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ م.

(١٨) الموسوعة الفلسطينية، دمشق، ١٩٨٤، ج ٤، ص ٢٦٨.

(١٩) (ملف ٨٥/ ٢،١/ ١١) من ملفات قسم التراث - موضوعه ضريح الشيخ صلاح الدين الصفدي.

(٢٠) اسماء هذه المواقع مأخوذة من الملفين المذكورين في المصدرين ١٦ و١٧).

(٢١) الهروي، ابو الحسن علي بن ابي بكر : «الاشارات الى معرفة الزيارات» دمشق، ١٩٥٣، ص ٢١.

(٢٢) نقش حجري باللغة التركية وبخط عربي على مدخل الجامع.

(٢٣) ملف (٢٠/ ٤،١/ ٣١/ ١٨) من ملفات قسم التراث، موضوعه تعمير جامع بيسان.

(٢٤) الموسوعة الفلسطينية، ج ١، ص ٤٨٦ - ٤٨٨. دمشق، ١٩٨٤. وزيارة تفقدية للمسجد.

(٢٥) نقش حجري يعلو باب المسجد.

(٢٦) زيارة للمسجد في أيلول ١٩٨٤ م. وحزيران ١٩٨٨ م.

(٢٧) رواية السيد محمد شكري سويرج أحد ابناء المجدل المهاجرين.

(٢٨) الحنبلي، مجير الدين : «الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل»، مكتبة المحتسب، عمان، ١٩٧٣. ج ١ ص ٢٠٤ وج ٢ ص ٧٤.

(٢٩) العارف، عارف : «الموجز في تاريخ عسقلان»، القدس، ١٩٤٣ م، ص ٢٧.

(٣٠) كناعنة، شريف والمدني، رشاد : القرى الفلسطينية المدمرة : «مجدل عسقلان» جامعة بيرزيت، ١٩٨٥، ص ٧٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣٢) المصدر نفسه ص ٩٣.
(٣٣) المصدر نفسه ص ٩٤.
(٣٤) المصدر نفسه ص ٩٣.
(٣٥) رفيق بك، محمد و بهجت بك، محمد : «ولاية بيروت الجنوبية» مطبعة الاقبال، بيروت، ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٣ م، ص ٣٦٣.
(٣٦) زيارة للمسجد في ١٢ / ٦ / ١٩٨٧ و حزيران ١٩٨٨ م.
(٣٧) «ولاية بيروت» ص ٣٦٣.
(٣٨) خريطة سياحية لطبريا اصدرتها وزارة السياحة الاسرائيلية عام ١٩٨٤ م.
(٣٩) زيارة للمسجد في ١٢ / ٦ / ١٩٨٧ م.
(٤٠) معمر، توفيق : «ظاهر العمر»، مطبعة الحكيم، الناصرة، ١٩٧٩ م، ص ٢٩٢.
(٤١) زيارة ميدانية في ١٢ / ٦ / ١٩٨٧ م وفي ٣ / ٦ / ١٩٨٨ م.
(٤٢) جريدة الفجر ١٣ / ٤ / ١٩٨٥ م وزيارة ميدانية في ٣ / ٦ / ١٩٨٨ م.
(٤٣) جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد ٥٥٣، ٢٠ / ٣ / ١٩٣١ م.
(٤٤) مجلة البيادر السياسي، القدس، العدد ١٧٧، ١٦ / ١١ / ١٩٨٥ م. بئر السبع بين الامس واليوم، جورج خليفي، ص ٢٩.
(٤٥) مجلة فلسطين، اصدار الهيئة العربية العليا، بيروت، العدد السابع، ايلول ١٩٦١، ص ١٢-١٣.
(٤٦) بيان من الحاج توفيق الباز (اللد) من عرب بئر السبع المطرودين منها اصدره عام ١٩٨٧ ونشرته دائرة الاوقاف الاسلامية في القدس.
(٤٧) جريدة الفجر، ٢٧ / ١١ / ١٩٨٥ م.
(٤٨) جريدة الفجر، ٢٨ / ١١ / ١٩٨٥ م.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) جريدة الشعب ٣٠ / ١ / ١٩٨٦ م.
(٥١) جريدة القدس ٣١ / ١٢ / ١٩٨٦ م.
(٥٢) جريدة القدس ٦ / ٣ / ١٩٨٦ م.
(٥٣) بيان الحاج الباز وجريدة «جروساليم بوست» عدد ٣٠ / ٣ / ١٩٨١ م.
(٥٤) جريدة النهار ٢٤ / ٤ / ١٩٨٧ م، وجريدة الاتحاد الحيفاوية ٢٨ / ٤ / ١٩٨٧ م.
(٥٥) جريدتا النهار والشعب ٨ / ٧ / ١٩٨٦ م.
(٥٦) البيادر السياسي، العدد ١٧٧ : مصدر سابق، وجريدة الصنارة، الناصرة، ٧ / ٩ / ١٩٨٧ م.

(٥٧) جريدة الاتحاد، ٤ و ٦/ ٦/ ١٩٨٦ م.
(٥٨) فوراني، فتحي، «دفاعاً عن الجذور» المطبعة الشعبية، الناصرة، ١٩٨٤، ص ١١٨. عن جريدة الانباء ٨/ ١١/ ١٩٧٧ م.
(٥٩) نقش حجري في المسجد.
(٦٠) نقش حجري آخر حديث.
(٦١) فوراني، مصدر سابق، ص ٥٧-٦٦.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٦٣) نشرة صادرة عن المؤتمر الاسلامي العام الثاني، الناصرة، ٧/ ٩/ ١٩٨٥ م. ص ٣٧.
(٦٤) جريدة الاتحاد ١٢/ ٩/ ١٩٨٥ م.
(٦٥) زيارة للمسجد في ٥/ ٧/ ١٩٨٦ م. وفي حزيران ١٩٨٨ م.
(٦٦) يدل النقش الذي يعلو السبيل انه انشيء سنة ١٣٠٠ هـ. وان الذين انشاوه هم الحاج عبد القادر والحاج عبد اللطيف والحاج حمد أولاد الحاج حسين السكسك.
(٦٧) زيارة للمسجد في ١٠/ ٦/ ١٩٨٧ م. ايضا نشرة المؤتمر الاسلامي الثاني، سبق ذكرها، ص ٣٩.
(٦٨) جريدة القدس ٢٤/ ٨/ ١٩٨٥ م.
(٦٩) زيارة للمسجد في ٥/ ٧/ ١٩٨٦ م.
(٧٠) زيارة للمقام في ٥/ ٧/ ١٩٨٦ م.
(٧١) ذكر «ماير» في «بعض البنايات» ان العائلة سكنت بجوار المسجد وتولت حراسته بعد حرب ١٩٤٨ م. ص ٣١. وذكر لي الشيخ بسام ابو زيد ان المسجد الآن عبارة عن استراحة سياحية. و يطلق على المسجد ايضا اسم جامع الفنار.
(٧٢) زيارة للمسجد في ٥/ ٧/ ١٩٨٦ م.
(٧٣) عن قضية مسجد حسن بيك انظر كتاب «مسجد حسن بيك ـ خيوط المؤامرة» لكاتب هذه الدراسة، صدر الكتاب عن مركز احياء التراث العربي، الطيبة، ١٩٨٥ م.
(٧٤) ذكر ذلك لي السيد عبد بدوي كبوب في لقاء معه في يافا بتاريخ ١٧/ ٦/ ١٩٨٨ م.
(٧٥) ماير: مصدر سابق، ص ٣٢.
(٧٦) عن قضية مقبرة طاسو راجع: جريدة الاتحاد ٥/ ٨/ ١٩٨٠، جريدة القدس ٦/ ١٢/ ١٩٨٠، جريدة الجروساليم بوست ٦/ ١/ ١٩٨٤، جريدة القدس ١٨/ ٢/ ١٩٨٧.
(٧٧) الاتحاد ١٨/ ١١/ ١٩٨٠.
(٧٨) هآرتس (العبرية) ٧/ ٦/ ١٩٨٧ م.

(٧٩) عن اماكن اللد المقدسة راجع مجلة فلسطين، اصدار الهيئة العربية العليا، السنة الثانية، حزيران وتموز ١٩٦٢، العددان ١٦، و١٧، ص ٣٣.

(٨٠) زيارة للمسجد في حزيران ١٩٨٦ وايلول ١٩٨٧ م.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) نشرت جريدة الفجر بالانجليزية صورة عن القبور المدنسة في عدد بتاريخ ٣/٣/ ١٩٨٤ م.

(٨٣) زيارة للمعالم المقدسة في اللد بتاريخ ١٠/٦/١٩٨٧ واخرى في نيسان ١٩٨٨ م.

(٨٤) جريدة الانباء ١/٤/١٩٨١ م.

(٨٥) زيارة ميدانية في ١٠/٦/١٩٨٧ م.

(٨٦) رواية احد أبناء المدينة العرب الذين عاصروا الحادثة.

(٨٧) الاتحاد ٢٦/٦/١٩٨٧ م.

(٨٨) زيارة للمسجد في ٣/٨/١٩٨٦ م.

(٨٩) لا يختلف مصير القبة القيمرية عن سائر المقدسات من ناحية استغلال المنحرفين لها.

(٩٠) العسلي، د. كامل جميل: «اجدادنا في ثرى بيت المقدس»، مؤسسة آل البيت، عمان، ص ٩٦.

(٩١) عن الحفريات في القيمرية انظر جريدة النهار، ٢١/٦/١٩٨٧ م.

(٩٢) العلمي، الشيخ سعد الدين: «وثائق الهيئة الاسلامية العليا (١٩٦٧-١٩٨٤)»، القدس، ص ٤٥.

(٩٣) المصدر نفسه.

(٩٤) عن الحفريات في ماملا انظر: جريدة مرايا ٢٥/١٢/١٩٨٥، جريدة القدس ١٥/١٢/١٩٨٥، جريدة الشعب ١٣/١٢/١٩٨٥، جريدة الفجر ١٢/١٢/١٩٨٥، جريدة الفجر ١٨/١١/١٩٨٦، جريدة الفجر ١٧/١١/١٩٨٦، جريدة القدس ١٣/١١/١٩٨٦، جريدة الشعب ٦/١١/١٩٨٦، جريدة القدس ٦/١١/١٩٨٦، جريدة الفجر ١/١١/١٩٨٦.

(٩٥) عن تاريخ المقام انظر: دراج، د. أحمد: «وثائق دير صهيون بالقدس الشريف»، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ١٩٦٨.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٩٨) العارف، عارف: «المجموعة التاسعة من أوراق عارف العارف بعنوان مآخذي على الحكم الاسرائيلي في القدس»، أوراق مطبوعة على الآلة الكاتبة، مركز الابحاث، م.ت.ف. ١٩٧٣،

ص ١٧-١٨.
(٩٩) زيارة للمسجد في ايار ١٩٨٥ م.
(١٠٠) دراج، مصدر سابق، ص ٣٥.
(١٠١) العارف، المجموعة التاسعة، ص ١٧-١٨.
(١٠٢) جريدة القدس، ٢٠/٦/١٩٨٦.
(١٠٣) جريدة الفجر، ٨/١١/١٩٨٦.
(١٠٤) ملف (٨٥/٣/٢،٣/٤٣/١٣) من ملفات قسم احياء التراث الاسلامي بعنوان (مقام سيدنا داود).
(١٠٥) عن الاعتداءات على المسجد الاقصى هناك تقرير نشر في مجلة هدى الاسلام، القدس، العدد الرابع من السنة الثالثة، كانون الثاني، ١٩٨٥، ص ٨٤-١٠٢. و يستعرض الاعتداءات منذ الاحتلال وحتى اكتوبر ١٩٨٤. و يوجد في ارشيف جمعية الدراسات العربية عدة ملفات عن المسجد الاقصى أخذت من منشورات الصحف المحلية و بعض الاسرائيلية.
(١٠٦) عن الاعتداءات على الحرم الابراهيمي انظر: التميمي، صلاح والحسيني محمد: «المسجد الابراهيمي الشريف» اصدار قسم احياء التراث الاسلامي في القدس، ١٩٨٥ من ص ٢٢٩-٢٩١.
(١٠٧) تم استقاؤها من المصدر السابق ومن ارشيف جمعية الدراسات العربية.
(١٠٨) جريدة الشعب ١٦/١٠/١٩٨٦.
(١٠٩) ملف عن مقام النبي يوسف في بلاطة محفوظ في دائرة الاوقاف الاسلامية في القدس.
(١١٠) ابو سارة، نجاح: «الزوايا والمقامات في خليل الرحمن»، الخليل، آب ١٩٨٦، ص ٢٢-٢٣. وزيارة ميدانية للموقع.
(١١١) حسب ما ورد في شهادة التسجيل الصادرة عن دائرة أراضي الخليل رقم ٣٨-١٩٤١، ١٧/٣/١٩٤١ بتاريخ ١٦/٤/١٩٤١، وسجل باسم مأمور اوقاف الخليل بصفته متولي الاوقاف الاسلامية في الخليل. انظر المرجع السابق ص ٦٣.
(١١٢) الحنبلي: «الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل» ج ٢، ص ٨٠.
(١١٣) ابو سارة، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٥. وقد اعتمدت على تقرير لمسؤول في دائرة الاوقاف مؤرخ في ٦/١/١٩٨٦ م.
(١١٤) جريدة القدس ٢٨/٥/١٩٨٠.
(١١٥) حريدة القدس ٢٧/٥/١٩٨٠.
(١١٦) المرجع نفسه.

(١١٧) زيارة لكفل حارث في ايلول ١٩٨٧ م.

(١١٨) ملف عن قبة راحيل موجود في دائرة الاوقاف الاسلامية في القدس.

(١١٩) جريدة طريق الشرارة، ١٦ / ١١ / ١٩٨٦ ص ٥.

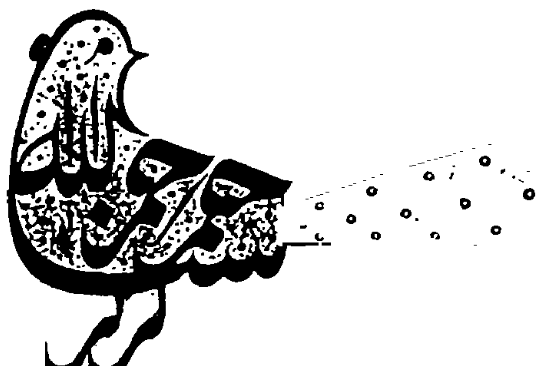
(١٢٠) بيان دائرة الاوقاف الاسلامية حول الاعتداء، نشر في جريدة النهار ١٩ / ٤ / ١٩٨٧ م.

(١٢١) الشعب، ١٤ / ١٢ / ١٩٨٥ م.

(١٢٢) جريدة الجروساليم بوست عدد ١٥٩٥٦، ٨ / ٧ /

(١٢٣) جريدة الشعب ١٤ / ١٢ / ١٩٨٥ م، عن عل همشمار الاسرائيلية.

(١٢٤) جريدة الشعب، ١٥ / ٥ / ١٩٨٠ م.




بسم الله الرحمن الرحيم

الأمير عبد القادر الجزائري
ومقاومة الاستعمار الفرنسي

صالح عوض

«يجمع في شخصيته الفروسية البدو ية
والهام الاسلام وديناميكية القرن التاسع عشر»
جاك بيرك
«انه رجل العبقرية»
الجنرال بيجو

قبل البدء في البحث حول كفاح الامير الفارس عبد القادر الحسني تجدر الاشارة الى ظاهرة تاريخية هامة تجلت في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين أو القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين.. وهي ظاهرة المقاومة الشعبية.. فهل من الصدفة أو من عوارض الاحداث التاريخية التي تحفظ ولا يقاس عليها: أن يستسلم الجهاز الحاكم والسلطة و يوقع الداي صك الاستسلام في أقل من شهر واحد.. وأن يثبت عبد القادر إبن الزاو ية الفقيرة التي لا تملك خزائن ولا جيوش؟! أن يخضع الحكام والسلاطين و يتواطأوا مع العدو كما حدث من باي تونس وسلطان المغرب.. وأن تصرخ الجماهير وتقاوم وترفض وتجاهد حتى النفس الاخير؟! هل من الصدفة ان تهزم الجيوش الرسمية بأعتدتها وأسلحتها وأجهزتها في أيام قليلة.. وأن يستمر كفاح الامة وجهادها أكثر من سبعين عاما يذيقون فيها الاعداء أصناف العذاب؟! ذلك يعني بوضوح أن السلطة تهزم أمام العدو الخاررجي عندما تكون معزولة عن الامة فطبيعة السلطة تحدد مصير معاركها وسيرتها.

وهكذا بعد أن تم للفرنسيين القضاء على الداي حسين.. حدث فراغ سياسي في البلاد وتوزعت المقاومة توزيعاً جغرافياً في الوسط إبن زعمون وابن المبارك وابن سعدي وفي الشرق الحاج أحمد باي في قسنطينة وفي الغرب الفارس عبد القادر الامير الشاب والذي سيوسع دائرة نشاطه الى كامل البلاد.

لم تنجح مساعي أهل الغرب الجزائري في اقناع سلطان مراكش بالتدخل للذود عن ديار الاسلام.. فتطلع الناس الى زعمائهم الدينيين من شيوخ الطرق الصوفية.. وكان الشيخ محي

الدين بن مصطفى بن المختار الحسني الهاشمي أحد أهم هؤلاء الزعماء.. والشيخ محي الدين ينحدر من بيت شريف ترجع سلسلته الى بيت النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم.. وكان الشيخ قادرياً (١) يتمتع بتأييد الاتباع الامر الذي ساعده في تنظيم هجمات من وقت لآخر منذ حلول الفرنسيين بمدينة وهران وحاصر المدينة عدة مرات وكاد في فترة ما أو يؤتي حصاره ثماره لولا خذلان الخونة له (٢).. وقد تمكن المسلمون تحت قيادته من قطع خطوط المواصلات على الجنرال (بو يه) وحققوا بذلك انتصارات هامة سنة ١٨٣٣.

إلا ان الشيخ أحسَّ بكبر سنه وعدم قدرته على مواصلة قيادة الجهاد في تلك الظروف وصارح بذلك العلماء والأعيان الذين جاءوا يجددون البيعة له.. وقد وصف محمود بن حوَّا المجاهري هذه الحادثة: «ولما صار الناس في هرج ومرج وحيص بيص قام من وفقهم الله الهداية من رؤساء القبائل وكبرائها، وصناديدها وزعمائها، فتفاوضوا في نصب امام يبايعونه على الكتاب والسنة فلم يجدوا لذلك المنصب الجليل إلا ذا النسب الطاهر، والكمال الباهر، ابن مولانا السيد محي الدين، فبايعوه على كتاب الله العظيم وسنة نبيه الكريم». وكانت صيغة البيعة على هذا الشكل: «...بايعناه على السمع والطاعة، وامتثال الاوامر، ولو في الواحد منا أو في نفسه، وقدّمنا نفسه على أنفسنا، وحقه على حقوقنا» (٣).

ولقد تمت البيعة لعبد القادر بن محي الدين الهاشمي في نوفمبر ١٨٣٣ وكان يبلغ من العمر حينذاك خمسة وعشرين عاما إذ انه من مواليد عام ١٨٠٨ في قرية القيطنة التي تبعد عن مدينة (معسكر) عشرين كلم تقريباً.

والآن كيف تمت المواجهة بين الامير الشاب الذي تلقى تعليمه في زاوية أبيه و بين كبار قادة فرنسا الذين تلقوا تعليمهم في أكبر جامعات العالم وأكاديمياته العسكرية؟ بين مجموعات من المجاهدين الغير مدربين والفاقدين لكثير من الوسائل والادوات و بين جيش منظم ومجهز بكل وسائل الفتك المتطورة ومخزونه مصانع ضخمة تضخ اليه بأحدث الانجازات.

على الجانب الفرنسي وقف عاميين يعلن (دي بورمون): (أن كل انحاء المملكة الجزائرية ستخضع لنا خلال خمسة عشر يوماً دون أية طلقة نارية واحدة)..

وعلى الجانب الجزائري يعلن الامير: «.. ومن أجل ذلك، إذن تولينا هذه المسؤولية الهامة على مضض شديد. آملين أن يكون ذلك وسيلة لتوحيد المسلمين، ومنع الفرقة بينهم، وتوفير الأمن العام الى كل أهالي البلاد ووقف كل الأعمال غير القانونية التي يقوم بها الفوضو يون ضد المسلمين، وصد وطرد العدو الذي اعتدى على بلادنا يريد أن يغل أعناقنا بقيوده».

فكيف استمرت الحرب خمسة عشر عاماً ؟!! كادت أن تنهي أطماع الفرنسيين!؟ للاجابة على هذا السؤال ينبغي تحليل جبهة الامير وشخصه لأنهما بالتأكيد السبب الوحيد في اطالة الحرب.. كما كان التفوق الهائل العسكري للفرنسيين سبباً أساسياً في انتهائها.

أ ـ الامير: رجل دولة وقائد استراتيجي

١ ـ الجيش والحصون: تظهر ديناميكية الامير في هذا الجانب بشكل عظيم.. فهو بمجرد مبايعته على الجهاد وأميراً للبلاد نهض لانشاء جيش متظم مدرب مجهز تسانده جيوش الجماعات المحلية الراغبة في الجهاد.. وكان وهو يرى إنهزام الجيوش الرسمية وضعف التنظيم عند الجماعات المحلية.. وتفوق العدو العسكري وأهداف العدو وأطماعه.. كان وهو يرى ذلك يخلص بنتائج هامة ترسم له أفق تخطيطه العسكري وتنظيمه للجيوش و بنائه للحصون والمصانع العسكرية.. وهو اذ ذاك جميعه يعبر عن قدرة فائقة في التطوير المستمر والحشد والتعبئة منقطعة النظير لمحاربة الصليبيين.. وفي نفس الحين يقدم شهادة خالدة باخلاق الجهاد على بشاعة الاعداء وجرائمهم.

لقد ورث الامير تقاليدا عسكرية لدى الناس متواضعة جداً كان المجاهدون بها مسلحين ببنادق وسيوف ومسدسات عددهم لا يزيد عم (١٠٠٠) رجلاً.. وهذا هو عدد الجيش الذي أسسه في (معسكر) وقد دربه بواسطة جندي ألماني هارب من فرقة اللفيف الاجنبي وقد أقام الامير ثكنة عسكرية لفيلق قوي مقسّم الى كتائب وذلك بلباسهم وطعامهم.

وكان هذا الفيلق هو القوة التي يهاجم بها الامير المراكز الفرنسية أو القبائل المتمردة أو المتواطئة مع المحتل. وكان جيش الامير قبل محاصرة (عين ماضي) في شهر مايو (أيار) ١٨٣٨ يتألف من ٢٢٣٠ رجلاً، (٢٠٠٠) مشاة، و(٢٠٠) فارس و(٣٠) مدفعياً يستخدمون قذافين ميدانيين. وكانت أمتعة الجيش ينقلها (٦٠٠) بعير، و(٢٠٠) بغل (٥).

استغل الامير فترة الهدنة التي فرضها على «ديميشال» ليضاعف مشترياته من السلاح فحصل عام ١٨٣٤ على (١١٠) بندقية وكميات كبيرة من الذخيرة واشترى كميات أخرى تبلغ (٢٠٠٠) بندقية من المغرب وصلته سنة ١٨٣٨ وأنشئت معامل لصنع الاسلحة ففي مدينة (تلمسان) مصهرة لصنع المدافع وفي (مليانة) مصنع للبنادق والبارود (٦).

وخلال سنتي الهدنة أكمل الامير بناء جيشه وتنظيمه.. وكان الجيش الذي خاض حرب المقاومة الكبرى من سنة ١٨٢٩ الى ١٨٤٧ يتألف من قوتين رئيسيتين هما المتطوعين من القبائل والجيش النظامي..

المتطوعون: جعل الامير في كل قبيلة كبيرة أو مجموعة قبائل مسئول عن تجميع المتطوعين يدعى «آغا» وأحاط معسكر بسبعة (أغالكة).. وكان خليفته في معسكر سيدي الحاج مصطفى بن تهامي يتولى تنسيق أعمال الأغالكة ومراقبتها.. وانتشرت (الأغالكة) في كل المناطق التي تشرف عليها ادارة الامير وكان لهذه التشكيلات دورها في ملاحقة الجنود الفرنسيين.. والمتطوعون ينقسمون الى فرسان ومشاة ومن أبرز ملازمي الأمير وألمعهم سيدي محمد بن علال الذي كان على رأس خلافة (مليانة) حيث كان يشرف على خمسة أغالكة، كل (أغاليك) به متطوعون من عدة قبائل.. تبلغ قوة سيدي محمد بن علال (٣٧١٥) فارساً و(٨٣٥٠) محارباً مسلماً من المشاة (٧).

الجيش النظامي: اعتمد الامير المنادين العموميين يجوبون الأسواق فينادون في الناس لدعوتهم الى الدفاع عن الاسلام وعن الوطن و يتجندوا وراء قائد الجهاد «الامير عبد القادر أمير المؤمنين حامي الدين الذي تبدأ مملكته غرب وجدة، وتمتد شرقاً حتى تونس» فكان الناس يلبون نداء الجهاد و يتجندون مدى الحياة وعلى اختلاف الأعمار (٨) وكان التجنيد يشمل حتى الاطفال أبناء الجيش الحقيقيين الذي كان يتكفل باطعامهم وتحصينهم، وتربيتهم حتى يصبحوا أشداء قادرين على القتال.

وكان المتطوع يسجل اسمه لدى القائد بعد تأكيد العزم على التجنيد وارتضاء الحياة العسكرية فيحول الى أقرب الكتائب.. وكان الضابط الذي يستقبله يقدم له البذلة العسكرية و يقوم بادراجه ضمن الجنود المسلحين، ومن هؤلاء الجنود يختار احسنهم وأشدهم مراساً في المعارك ليكونوا قوة الفرسان.. وكان معظم الفرسان يكشفون بفخر واعتزاز عن آثار جروحهم التي يتأهلون بها للعمل في صفوف الخيالة، وكاد جنود المدفعية يكونون في معظمهم من الا تراك والكراغلة الذين سبقت لهم الخدمة العسكرية في الايالة (٩).

وكان للمشاة زيهم العسكري الخاص بهم (معطف بغطاء الرأس وصدرية وسروال وشاشية حمراء) و يتلقى الجندي قميصاً من الكتان الابيض كل ثلاثة اشهر وزوجاً من حذاء جلدي.. أما الفرسان فكان زيهم مختلفاً عن زي المشاة اذ كان يشتمل على (صدرية من الجوخ الاحمر مع شارات سوداء وسروال و بدعية احمرين مطرزين).. اما جنود المدفعية فلهم نفس ملابس المشاة.. وكان الجندي يتلقى جعبة بها الخراطيش وما يلزمه من سلاح وحجر الزند وقارورة زيت لتشحيم السلاح.. أما الفارس فيتلقى جواداً كامل التجهيز والعدة وعلى الفارس أن يعتني بفرسه تماماً على اعتبار أنه ملكه.. وكان الضباط يفحصون أسلحة جنودهم كل أسبوع.

اما المدفعية فعدتها ضئيلة فهي من قطع غنمت من الجيش الفرنسي.. وكان الجيش هو الذي يتولى إطعام الجنود.. وكانت العائلات في المداشر وحتى الفقيرة منها تستضيف الجنود وتشاطرهم

طعامها بل وكانت تعد الطعام في غالب الأحيان للمجاهدين اذ كان ذلك شرفاً لها وواجباً.. وكان الجنود يتلقون راتباً عسكرياً أكثر من راتب الجنود الفرنسيين وكان الضباط يتلقون مكافآت مقررة في القانون حصة من الاموال أو الامتعة التي تغنم في الغزوات.. وكانت كل خيمة تخصص لمجموعة رجال قوامها ٢٥ نفراً يتامون على حصير وزربية كبيرين (١٠).

كان المشاة مقسمين الى كتائب قوام كل كتيبة مئة رجل، وكان تسلسل القيادة دقيقاً ومحكماً للغاية اذ كان رئيس الكتيبة يعين انطلاقاً من مقاييس محددة: «فلا بد أن يكون القائد شجاعاً، منحدراً من أسرة شريفة، وأن تكون سوابقه طيبة وان لا يتهم في شيء وأن يتصرف دون مواربة وأن يكون متديناً، وأن يكون طيب القلب وثابت الجنان صبوراً حذراً وذكياً في احرج المواقف لأن الضابط في الجيش بمثابة القلب في الجسد اذا وهن القلب وهن الجسد كله» (١١).
وكان على رأس الخيمة «كبير القريبة» والذي يتلقى أوامره من «باش سيف» الذي يحكم الكتيبة او (خليفته) وكان «باش سيف» لا يتلقى أوامره الا من الآغا أو الأمير، وكان يساعده فضلاً عن خليفته أربعة (أشاوش) وكاتب... وكان لكبير الأغوات سلطة على سلاح المدفعية كله وهو على رأس جميع الكتائب التابعة لدار الخلافة و يقف عادة الى جانب الخليفة الذي يصدر أوامر التحرك لكنه لا يتلقى أوامره الا من الامير مباشرة (١٢).
وكان الفرسان مجتمعين في كوكبات قوام كل واحدة خمسون رجلاً بقيادة رئيس الكوكبة وكان آغا الفرسان يتولى التنسيق في مستوى دار الخلافة.. وكان رجال المدفعية موزعين الى سدنة يخدم كل أثنى عشر رجلاً منهم قطعة مدفعية.. وكان لكل قوة من القوى الثلاثة اشارات عبارة عن عظات مكتوبة مع أهلة أو سيوف حسب الرتبة والموقع العسكري فمثلا للجنود [ليس أجدى من التقوى والشجاعة وليس أضر من الفتنة والعصيان] أما أغوات الفرسان فلهم عظات أخرى مثل [ثق في الله وفي رسوله] [احمل وافتح] وشعار المدفعية [وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى] (١٣).
وكان الامير يوزع أوسمة على الجنود والضباط البواسل عقب كل معركة من المعارك الطاحنة كالتي حدثت في الاستبسال دفاعاً عن (المدية) ومقاومة الغزو الفرنسي لها.
اما الانضباط العسكري فما كان يحرص عليه أشد الحرص. فقد كان ينادي على الجنود صباح مساء وكان الجنود يستعرضون مرتين في الاسبوع وكان العتاد والسلاح يفحصان في الاسبوع وكان النقيب هو الذي يمنح إجازات للجنود. وكانت العقوبات تحدد في كل حالة من حالات الاخلال بالنظام والانضباط حسب الرتب وكانت أشد ما تكون زجراً في مخالفة مماثلة يرتبكها الضابط.. والكل يحتكم الى قانون جنائي لا يغلظ فيه العقاب الا على بيع الأسلحة.

وكان الجنود المقيمون في الحامية ملزمين بحصص من التدريب العسكري يمارسونه ثلاث مرات في الاسبوع وكان المشاة يتمرنون بما فيه الكفاية لكي يصبحوا من أحسن الرماة.

وكان للادارة العسكرية عند الأمير قواعدها : مسك دفاتر (التجنيد والعتاد..) مراقبة التغذية والأسلحة، وكان التزويد بالتموين منتظماً.. وكانت الماشية الآتية من فريضة الزكاة والصدقات توضع تحت حراسة رعاة يعينهم القائد و يراقبهم نفس السلوك كان مع الحبوب المجمعة من الزكاة ايضا.

كان الجيش يعني بمرضاه وجرحاه و يتعهدهم بالعلاج في عيادات موزعة بواقع عيادة واحدة على الاقل في كل أغاليك ترعاها الدولة.. وكان يتولى العناية بالمرضى طبيب وممرضون (١٤).

ولقد كانت خيمة العلم في المعسكرات أكبر الخيام وابهاها وكانت لا تمر ليلة من ليالي الكفاح الطويل دون تنظيم حلق للدراسة والمباحثة والمطالعة الجماعية ومما يحكي الامير عن نفسه أنه درس صحيح البخاري وهو مرابط على أسوار (تلمسان) فأتمه قبل أن يتفتحها (١٥).. هذا مجرد اشارة لما حوته كتب المؤرخين الاجانب عن تنظيم الامير للجيش الذي بلغ عدد مشاته (٢٧٩٦٠) جندياً وفرسانه (٢٩٧٣٠) فارساً (١٦).

الحصون : يقول «ب. أزان» في كتابه السابق الذكر [لقد كان التنظيم الاستراتيجي للسلطنة يقوم أساساً على المهمة التي رسمها الامير لنفسه والمتمثلة في طرد الفرنسيين من الجزائر وكانت جبهته موازية لساحل البحر الابيض المتوسط الذي نفذ منه الغزاة والذي يجب اخراجهم منه].. لقد كانت الاطراف الساحلية محروسة من قبل القبائل التي كان الامير يمدها بالجياد وكانت تشكل نوعاً من الطليعة وذلك بالتعرض للمدن الساحلية التي بيد الفرنسيين وجعل المعيشة أمراً لا يطاق فيها بمنع وصول المؤونة اليها. كان في نيّة الامير تدمير المدن (تلمسان)، (معسكر)، (مليانة)، (المديه)، وتمنى الامير ان يضيف اليها (قسنطينة) تدميراً كاملاً في حالة ما اذا قرر الفرنسيون احتلالها لأن هذا هو السبيل الوحيد لمنع استقرار الفرنسيين نهائيا في الجزائر.. الا ان الاهالي منعوه من تنفيذ هذه الخطة (١٧).

ثم انه أمام احتمال وصول الفرنسيين الى هذا الخط الوسط عمد الى انشاء خط من المواقع المحصنة في الحدود الجنوبية لمنطقة التل. وكان لهذه المواقع المحصنة نوع من التطابق مع المدن في التل.. (سبدو) جنوب (تلمسان)، (سعيدة) جنوب (معكسر)، (وتاقدمت) في جنوبها الشرقي، (طاز) جنوب (مليانه) و(بوغار) جنوب (المدية)، وزاوية (بلخروب) الشهيرة التي تنسب الى اسرة أحمد بن سالم التقية جنوبي شرقي (الجزائر) ثم (بسكرة) جنوب (قسنطينة). وأهم هذه التحصينات (تاقدمت) و(سبدو) و(بوغار) و(سعيدة) (وطاز) حيث كان كل حصن محمي بقطع

مدفعية و يستطيع ايواء آلاف المقاتلين وتم الشروع في هذه الحصون خلال عام ١٨٣٩ وفي كل منها مخازن للكبريت والصود ومعدن الرصاص ومعامل لنسج (البرانس) والدباغة ومخبزة ومستشفى. كما تم انجاز مصهرة حديد ومطحنة بارود بـ(تلمسان) ومصنع مدافع (١٨).. حيث التحق بعض الجنود السامين الفرنسيين والذين أسلموا وأشرفوا على صهر الحديد. كما كان مصنع (مليانة) للأسلحة فعالا و بشكل منتظم حيث كانت مهمته صهر الحديد وصناعة الاسلحة.

اما في (معسكر) فقد كان بها قلعة تحميها مدافع و بها مصنعا للسلاح فيه تصنع أخشاب البنادق وتجهز الخراطيش.. وكان يتوفر في معسكر أمهر الصناع.. كما أمر الامير بناء قلعة في جبل (بني سنوس) على بعد ٤٠ كيلومترا جنوب مدينة (مغنية) (١٩).. على بعد عدة كيلومترات الى الشرق من مدينة (معسكر) أقام الامير قلعة تسمى قلعة بني راشد بها مطحنة للبارود. كما أمر الامير ببناء قلعة (بلال) وهو جبل يقع على مسافة يومين من مليانة حيث يستغل الكبريت وأخيراً أمر الامير بناء قلعة في شرشال لايواء الحامية العسكرية الموجودة بها، كما كان يصنع فيها القذائف.

.. وهكذا فان تأملاً لخريطة الجزائر الجغرافية ومحاولة استيعاب ما فات على الارض ترينا أن الامير جعل لمقاومته خطين ناريين الخط الاول هو المدن التي ما زالت تحت سيطرته حيث حصنها بالفرسان والمدفعية وخط خلفي وهو أكثر أهمية من قلاع وحصون تعتبر خط الدفاع الاستراتيجي أو العمق الاستراتيجي لأي هجوم يقوم به الامير على الساحل.. ووزع الأمير الجيوش حسب المناطق وأمن لها موادها التموينية والعدادية.. وكانت حركة الاتصال من أقصى الغرب الى اقصى شرق المواقع يتم بصورة دءوبة.. على كل حال جهز الامير نفسه لمعركة طويلة النفس ولكن الفرنسيين تصوروا يومذاك «أن الذخيرة الحربية التي يمكن أن تتوفر لعبد القادر عدا ما يمكن أن يصله من المغرب الاقصى تكفيه ليحارب مدة سنتين أخريين على الاقل» أي حتى سنة ١٨٤١. فكيف اذن استمرت مقاومة الأمير حتى سنة ١٨٤٧ ؟ ذلك بالتأكيد يعود لعوامل غير عوامل الذخيرة والتنظيم العسكري.

فعلى صعيد الدولة يتجلى وعي الأمير على بعث روح الانضباط وتوزيع المهام وتشريك أكبر عدد ممكن من رجالات الامة في تحمل مسئولية إقامة حكم اسلامي فبعد أن عقدت له البيعة عمد الى تنظيم حكومته فعين وزراء وكتاب وناظراً على الخزينة وناظراً على الاوقاف وناظراً على جباية الزكاة وقاضي قضاة ووزيراً للشؤون الخارجية ثم رتب مجلساً للشورى يتكون من (١١) عضواً و يضم كبار علماء الامارة ونظم الحاشية وعين خلفاء على الولايات ومع مرور الايام أنشأ الدواوين والادارات المركزية وقد وصلت ولايات الامارة في أوج عظمتها ثمانية قسم الامير كل

ولاية الى عدة دوائر ووضع على رأس كل دائرة حاكما يدعى (آغا) والدائرة تضم عدداً من القبائل يحكمها (قائد) وتحت القائد يوجد مسئول اداري يحمل لقب (شيخ). وكل ولاية يحكمها خليفة للامير.. وكانت الاوامر تصدر بشكلها الهرمي كما تصعد القضايا بنفس الشكل العكسي.. وكانت مراسيم التعيين تشمل فيما تشمله اداء المرشح الايمان على صحيح البخاري بأن لا يعدل عن طريق الحق والصدق في أداء مهمته.. وبعد ذلك يصدر مرسوم التعيين الذي يحرره ديوان الامير ويختم في أعلاه بخاتم الامارة منقوش في دائرته : (ومن يكن برسول الله نصرته إن تلقاه الاسد في آجامها تجم). وفي جوانب الختم عبارات : (الله، محمد، ابوبكر، عمر، عثمان، علي).. وكان يعين في كل دائرة قاضي من العلماء الذين اشتهروا بالتقوى والعلم والفضل مهمته الفصل في القضايا طبقاً لأحكام الشريعة الاسلامية وجميع القضاة يخضعون لسلطة قاضي القضاة.. كما خصص مرتبات لجميع الموظفين.. كما كانت كل ولاية تتمتع باستقلال ذاتي كبير فلقد كان الخليفة ذا مكانة هامة بما يتحلى به من شخصية دينية وعسكرية وسياسية في وقت واحد وهو دائماً في مقدمة الجيش في القتال و يأخذ الخليفة مكانته في الامة بمدى ارتباطه بالجهاد والدين والطاعة للامير (٢٠).. والخليفة هو المسئول في ولايته عن جمع الزكاة والعشور التي يقوم بجمعها (الاغا) وهو الذي يسلم نصيب بيت المال منها الى الامير. ويحتفظ كل خليفة بجيش في ولايته يوفر له المؤن والذخيرة و يقوم ببناء التحصينات واشتراء السلاح.

والزكاة تجمع مرتين في السنة : في الربيع تجمع زكاة الحيوانات، وفي الصيف تجمع الحبوب و يسير الخليفة على رأس قوة من جيشه و يقوم بجولة في مختلف اطراف الولاية ليتفقد الحالة و يتلقى شكاوى الناس التي يحول ما يستحق منها التحويل الى ديوان الأمير.. حيث كان الامير يكلف من ينادي في الاسواق أن من له شكوى ضد الآغا أو القائد فليقصد الى الامير يعرضها عليه.. وكان الفائض من الزكاة من الابقار والغنم يودع عند القبائل للرعي تستعاد وقت الحاجة أما الخيول فتوزع على الجيش والباقي يودع عند القبائل وأما الفائض من القمح فيودع في (مطامير) تحت مسئولية (القائد) حيث تكون هذه المطامير موزعة في سائر الامارة.

وعلى صعيد العدل فكان الامير شديد الحرص على سيره وفق الشريعة الاسلامية وعلى أن تكون جميع قوانين الامارة مستمدة من كتاب الله وسنة نبيه مما يجعل دولة الامير إمارة اسلامية تذكرنا بعهود الخلفاء الراشدين في أزهى عصور الاسلام.. وهذا الطابع النقي هو الذي وحد القبائل وتغلب على النعرات القبلية.. وكان كلما أشكل على الامير قضية فقهية يتنجم عنها احكام صعبة يتوقف عن اصدار الاحكام و يكاتب علماء الازهر بمصر وعلماء القرويين بالمغرب ليستفتيهم.. وبفضل رعاية قواعد العدل ساد الامن جميع انحاء الامارة.. كما كان الاهتمام بالغاً بالتعليم

فزود الزوايا بكل ما تحتاجه من أجل ذلك كما اهتم بالمخطوطات والكتب فيبلغ عدد الكتب في مكتبته والتي احرقها الفرنسيون ما يزيد عن خمسة آلاف مجلد.. واهتم الأمير بالتجارة وجعلها حكراً على الامارة كما أنشأ الامير داراً لضرب النقود في «تقدمت» وعلى صعيد السياسة الخارجية كان الامير شديد الاهتمام بالنشاط الدولي بصفة عامة و بتطور العلاقات بين الدول الاوروبية متابعاً ذلك بواسطة الصحف الفرنسية التي تترجم اليه تقارير الاعوان والمبعوثين.. وحاول الأمير إستمالة بريطانيا الا انه فشل (٢١).. لقد انشأ الامير دولة متكاملة ساداً بذلك الفراغ الذي أحدثه سقوط الداي وانسحاب الباي حسن باي وهران.

الامير والجيوبوليتيك ووعيه السياسي بالواقع الجزائري

إن التخطيط لحرب شعبية لا بد ان يراعي دور البيئة الطبيعية لا سيما في حالة تفوق استراتيجي هائل من الخصم هذا صحيح.. لكن كيف يتم التحكم في العامل الجغرافي، هذه هي المسألة الصعبة. وهنا تظهر إحدى جوانب عبقرية الامير.. ولم يخف خصمه الماريشال بيجو هذه المسألة وهويتحدث في مجلس النواب «هل تعلمون أين تكمن قوته ؟ انها تكمن في استحالة العثور عليه، انها في المكان الرحب الواسع وفي حرارة شمس افريقيا، وفي عدم توفر المياه انها تكمن في حياة الترحال.. ذلكم هو سر قوته» (٢٢).

ذلك فمن المهم أن ندرس النقطتين الآتيتين :

أولاً ـ استراتيجية شاملة ذات ارتباط وثيق بالمعطيات الجغرافية

ثانياً ـ مقاومة مسلحة تتلاءم ومقتضيات المحيط الطبيعي.

أولاً : خرج الأمير الشاب من إطار إقليم وهران موسعاً ساحة جهاده وفرض هذه الحالة مع العدو وانتزع منه الاعتراف به أميراً للبلاد يوقع معه معاهدة سنة ١٨٣٤ «ديميشال» ومعاهدة ١٨٣٧ (معاهدة تافنة (٢٣)).. وكسر الحواجز القبلية وأنشأ نظام علاقات جديدة بين القبائل والمداشر عموده الجهاد.. ثم ان النظر الى تهيأته للقلاع ومواقعها الجغرافية كقلعة (تاقدمت) الواصلة بين التل والسهوب والتي تتحكم في مناطق وعرة المسالك ومتنوعة التعاريج. إن قيام الأمير الشاب بمواجهة وديان الهضاب وسهولها العالية بالجبال العسيرة المسالك والمختلفة المناخ وباختياره مثل هذا الموقع واستقراره فيه، انما يجبر جيوش الاحتلال على قطع مسافات طويلة وبذلك يستطيع انهاك قواها باستمرار. في الحين الذي مد نفوذ سلطته الى الجنوب القسنطيني ومناطق التيجانية في عين ماضي (٢٤).. فاستراتيجية الامير تبدو حيناً دفاعية عندما يتعين حماية المدن والمداشر ومواقع الماء وهي هجومية حيناً آخر عندما كان يشن الغارات على المدن

والمعسكرات التي يحتلها الفرنسيون غير أن عدم تكافؤ القوى كان يدفع الأمير الى خطط الاستدراج للخصم في الاتجاه الذي يختاره هويناوشه و يغير عليه و يستغل عامل المفاجأة قبل أن يقوم الخصم بأي رد فعل وبروح الفروسية وخلصها أبلغ الجنرال بيجو بخطته هذه [عندما يزحف جيشك الى الامام نعمد الى الانسحاب ولكنه سيضطر الى الانسحاب وعند ذلك سنعيد الكرة، اننا نقاتل عندما نرى القتال ملائماً وانت تعلم أننا لسنا جبناء ومتى واجهنا القوات التي تجرها وراءك دمرناها تدميرا وفعل المناخ بها الباقي. إرسل رجلاً مقابل رجل وعشرة مقابل عشرة ومئة مقابل مئة».

وهناك من الشهادات لجنرالات الجيش الفرنسي ما يصعب سرده أو مجرد الاشارة اليه لكثرته حول اتقان الامير للتحكم في العوامل البيئية ونكتفي باحدى هذه الشهادات.. «لقد ظلت الحرب مستمرة منذ ما يقرب من ستة اعوام ويمكن أن نتساءل عمن يستحق مزيداً من الاعجاب : أهم جنودي المقدامون الذين لا ينال منهم التعب أم الرجل الذي يقف في وجه جيش قوامه (١٠٦،٠٠٠) رجلاً بأقل من (٢٠٠٠) فارس و(١٠،٠٠٠) جندي محارب، فينزلق بين كتائبنا و يضرب القبائل في مؤخراتنا وأجنحتنا، و يفلت من بين أيدينا في الوقت الذي يخيل الينا بالذات أنه يكفي أن نمد أيدينا للقبض عليه و يرهق جيوشنا بمناوشاته التي لا تنتهي و يلجأ على الدوام الى خطة لا تقهر تتمثل في تشتيت صفوفنا والنيل منها بالارهاق والنار معاً» (٢٥).

ولنتصور سرعة التحرك هذه يحسن بالمرء أن يتصور تفاصيل وجود الامير واتباعه في كل مكان ابتداء من سنة ١٨٤٠ فما أن يعلن عن وجودهم ويحدد مكانهم بدقة حتى يفلتوا ويختفوا عن الانظار وكذلك الأمر فيما يتعلق بتجوالهم عبر (الشلف) والجبال والوديان والتلال والسهوب في المقاطعة الوهرانية خلال السنوات الاخيرة من المقاومة. حيث استمر الباقون على قيد الحياة على الرغم من محاصرة قوات سلطان المغرب لهم وطردها اياهم وعلى الرغم من التعب الشديد الذي ينال منهم بعد سنوات طوال من المقاومة العنيدة والتعرض لقساوة الطبيعة» (٢٦). استمر هؤلاء في جهادهم بلياقة نادرة.

وهكذا يتضح لنا أهمية الفضاء في استراتيجية الأمير السياسية والعسكرية.. فهو جعل كل جهوده منصبة على هدفين في آن واحد وكل واحد يخدم الآخر.

الاول : تنظيم الدولة (اقتصاديا، اداريا، عسكريا)

الثاني : المقاومة (مناوشة وتحرير وارهاق لجند المستعمرين).

والهدفين القصد منهما التوحيد السياسي المستقل لايالة الجزائر وتحكيم كتاب الله وسنة رسوله في الناس... ونشر العدل وهذا قد تحقق منه جزء كبير.

فهو قد انتزع من المستعمرين اعترافهم به أميراً على البلاد ولم يعطهم أي إعتراف بحدود.. وكان يتجه و بالقوة إن لم تنفع الحجة لادخال القبائل المرتدة الى داخل إطار جماعة المسلمين تحت راية الجهاد.. كما كان يعقد الا تصالات مع الدول الاورو بية على اساس انه هو السلطة الشرعية في البلاد.. كما أعلن إمتداده للوجود العثماني في الجزائر أمام المخطط الغر بي الهادف تقو يض الخلافة.

جـ) الامير الانسان [فارسا وشاعرا وصوفيا]

هل هناك فرق بين الفارس والشاعر ؟! وهل كان الشاعر يوما الا صوفياً ؟ فحتى يكون الصوفي صوفياً لا بد أن تشتعل نار الشوق في داخله.. ولكي يكون الشاعر شاعراً لا بد أن تنبجس في قلبه عين العشق.. الشوق والعشق. وهذه الثنائية الخالدة المتجهة نحو الجمال والكمال والافضلية هي التي تفسر ركوب المخاطر والاهوال فتأتي الفروسية خلقاً سلاحه التعفف والكرامة والشرف، وممارسة تتصدى للزيف والظلم والجبروت.. الفروسية والشاعرية والعرفان، هذه هي ابعاد الانسان المتكامل وكذلك كان السيد الامير.

عبد القادر الحسني الهاشمي : وجه معبر يغشوه النبل عينان سوداوان تمتاران بعد النظر و وضوحه.. منبسط الوجه كأنما نقرأ على جبينه التسليم المطلق لقدر الله وقضائه يحمل تحت قفطانه حساماً ومسبحة طو يلة وأحاديث الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم.. يقضي فراغ صباه في الصيد والتأمل وركوب الخيل التي من فرط عشقه لها كتب عنها دراسة هامة وهو حبيس السجن في منفاه.. نزّاع الى العزلة لكن قراراته سريعة و باتة وحركته ديناميكية.. لم يندم أبداً على تصرف قام به فالخير فيما وقع المهم القادم ماذا نفعل ؟!!

لقد كانت الفروسية عند الامير ليست فقط إجادة ركوب خيل مع حبه الشديد للأدهم.. أو ضرب بالسيف وطعن بالحر به وتسديد بالبندقية.. فهذا أحد أوجه الفروسية.. لقد كان الامير فارساً لا يستهين بخصمه ولا يحتقره.. ولا يضر به الا بشرف الخصومة فلا يمثل ولا يتشفى ولا يحقد.. الفروسية عند الامير هي خلق جهادي عالي المستوى يمكننا أن نراه في قادة الفتح الأوائل.. ورغم البشاعة التي يمارسها الصليبيون ضد الابرياء من المسلمين (قتل وحرق البيوت وتمثيل وهتك الاعراض) الا أن الامير كان شديد الحرص أن يطبع كل حركته الجهادية بأخلاق الاسلام السامية.. فلا يقتل أسيراً ولا يمثل بقتيل وكان يأمر بالاحسان الى الاسرى و يدعو لهم بالفرج والعودة الى أهلهم.

لقد كان الاميرفارساً في حرو به وفي سلمه.. فان واجه في معركة فهي مواجهة الفارس.. وان

وقع معاهدة فهي معاهدة فارس مع خصمه.. وان دراسة سيرة الامير ملأى بالشواهد التي ترسم معالم فروسيته وقواعدها.. هذه الفروسية التي تجعله ان استغيث أغاث وان استجير أجار تسكنه همة لا تدع له وقت للراحة أو الدعة. وكان الامير انساناً.. وان دراسة لقوانين إمارته تري أي عين إستخرجت هذه الاحكام من الشريعة انها عين انسان مجاهد لكرامة الانسان وحق الانسان.. وان تأملا لحالة الجند والفرسان والقادة والأغاوات والخلفاء ترينا كيف ارتفع الامير بحالة الامة الى الثقة بالذات وتجاوز الهزيمة النفسية والتفاؤل بامكانية تسيير الامور ذاتيا رغم كل الظروف.

وكان هذا الفارس إنسانا يبكي لبكاء طفل، و يفرح و يضحك اذا استدعى الامر. متحرراً من ما توجبه مكانته.. علم بمرض أمه وهو على بعد مئة وخمسين كيلومترا فترك للادهم عنانه في يوم مثلج و برد قارس.. يردد طوال الطريق «يا إلهي مكني من رؤية أمتك قبل وفاتها لأنال دعاءها» (٢٧).

ثم ان هذا الفارس كان شاعراً وخطيباً بليغاً.. شاعراً ـ كما يلاحظ الدكتور زكريا صيام ـ مجدداً محيطاً.. ناقداً دواقه يمتلك من الصدق الفني الذي يعينه في تجسيد مشاعره وتصوير خبايا نفسه إضافة الى طول التجربة وزخمها وعمقها التي أمدته بدفق واضح من الالفاظ الموحية والتراكيب السليمة ما يجعله من عظام الشعراء و يرى الدكتور زكريا صيام محاكاة الامير لفطاحل شعراء العربية مثل زهير بن أبي سلمى حيث كان يفرغ الشاعر بصورة فنية تجربته الطويلة مما أهله لأن يعد من حكماء الشعراء. ومن روائع شعره هذه الابيات :

وما كل شهم يدعي السبق صادق ... اذا سيق للميدان بان له الخسر
وعند تجلي النقع يظهر من علا ... على ظهر جردبل ومن تحته حمر
وما كل سيف دو الفقار بحده ... ولا كل كرار علياً اذا كروا
وما كل طير طار في الجوفا تكا ... وما كل صياح اذا صرصر، الصقر (٢٨)

وكان الامير الفارس صوفياً.. والصوفية في حياته ليست عنصراً مكتسباً في حياته.. بل هي جزء من حياة اسرته فلقد أشرب قلبه منذ الصغر بذالك الجو الروحي الصافي.. فوالده الحاج محي الدين صوفي راسخ القدم اذ لبس الخرقة القادرية من نقيب الاشراف السيد محمود ببغداد وألف والده كتاباً جليلاً في التصوف سماه «ارشاد المريدين» وصحب عبد القادر الشاب والده في رحلته الى الحج فزارا الرسول الاعظم وزارا بيت المقدس ثم عرجا على بغداد وزارا ضريح الصوفي الكبير الشيخ عبد القادر الجيلاني رضوان الله عليه فكان لذلك كله أثره العميق في نفسه وفي اتجاهه في الحياة وكما يذكر الامير: «كنت مغرما بقراءة كتب القوم رضي الله عنهم منذ الصبا».. ولكن هذه الصوفية هي صوفية العرفان التي تعظم شرع الله «وكل من ادعى أنه شم رائحة من طريق أهل الله تعالى ولم يزدد للشرع تعظيماً وللسنة اتباعاً فهو مفتر كذاب» (٢٩).

وألف كتاباً ضخماً سماه المواقف وهي عبارة عن وقفات عرفانية وفسر فيه كثيراً من مذهب محي الدين بن عربي وكلامه في كتابي الفصوص والفتوحات المكية و يسميه إمام المحققين وإمام الكاشفين من الاولياء.. ونفى عنه كتباً تنسب اليه في الملاحم والجفر مثل كتاب «الشجرة النعمانية» وكذلك الفتاوى المنسوبة اليه وأوصى الامير أن يدفن بجانب ابن عربي ودرس الامير كتاب «الاحياء» للغزالي وتأثر به ونقل عنه.. لكنه ثبت موقفاً واضحاً من قضية هجوم شيخ الاسلام ابن تيمية على محي الدين بن عربي فيما يتعلق بوحدة الوجود.. فقال: «واحذر أن ترميني بحلول أو اتحاد أو امتزاج أو نحو ذلك فاني بريء من جميع ذلك ومن كل ما يخالف كتاب الله تشبيها عقليا أو تمثيلا أو حلولا او اتحادا أو سريانا أو امتزاجا أو ارتساقا أو اتصالا أو انفصالا أو مقابلة أو مقارنة أو تقديما أو تأخيرا أو قبلية أو بعدية أو كيفا أو كما أو معيه أو أينا أو متى أو ترتيبا فمن توهم شيئا من ذلك سقط سقط في مهواة من التلف على أم رأسه» (٣٠).

وهو ينتقد المتكلمين والفلاسفة و ينصح لنا أن نسلك طريقة الانبياء في التعرف على الله ولا سبيل الى معرفة الله الا بها.

وقد ظهر الامير قدرة عالية على الاستنباط والفهم من كتاب الله وسنة رسوله وطلب علماء دمشق وفقهاؤها من الامير أن يكون استاذهم وتألف صف من ستين عالما وطالبا كانوا يجتمعون اليه يوميا. لقد قرأ الامير كتاب «الا تقان في علوم القرآن» وكتاب «الابريز في مناقب السيد عبد العزيز» وقرأ كتاب «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي عياض والصحيحين كما حقق «الفتوحات المكية». ومكث في دمشق الى أن ماتت امه «للافاطمة الزهراء» فذهب وجاور الرسول عامين عاد بعدهما الى الشام.. عبد القادر الفارس الشاعر الصوفي.. هذا أقل من إشارة اليه..

الامير والخلافة العثمانية

«وما يدل على أن الوطن الجزائري كان حريصا على أن يبقى عربياً، وعلى نمط الدولة القديمة هو انه لم يتوان في مواجهة الامبريالية التركية وأنَّ عبد القادر بدأ يحارب الا تراك قبل محاربة الفرنسيين» (٣١). هذه الفكرة التي يسردها كاتب يساري ذو نزعة عدوانية لتاريخنا الاسلامي ترينا كم هو حجم المؤامرة التي تمت للقضاء على كيان الامة الواحد - الخلافة - وذلك بتحريض مستمر.. فيقع هذا الكاتب تحت طائلة التغريب ليلوك فيما بعد ألفاظ المستعمرين دونما تأمل فهو قد اعتدى بقوله هذا على الخلافة العثمانية بوصفه (امبريالية) وهو في هذا يجهل حتى أسس التصنيف الطبقي.. والا لما نعت خلافة بولايات تمتلك كل منها استقلالا ذاتيا تعتمد على الزكاة

والخراج لا يوجد فيها أي مظهر من مظاهر الربا والاقطاع ولا يوجد أي امتياز لأي طبقة اجتماعية على اخرى بالامبريالية! هذا على ارضية التصنيف الاقتصادي، أما على ارضية التصنيف الاقتصادي السياسي.. فكيف يمكن قبول هذه اللفظة على خلافة المسلمين؟ اين تتجلى مظاهر الامبريالية السياسية؟ هل في دفاع الخلافة عن ديار الاسلام وصد الهجمات الصليبية المتوالية؟! كلام كثير يمكن قوله في الرد على الاستاذ كاتب ياسين في مقولته مركبة الجهل: «الامبريالية التركية».. ولكن يهمني هنا أن أبين علاقة الامير بالخلافة وذلك من خلال رسالتين (٣٢) - بمثابة وثيقتين كشف عنهما الاستاذ مولود قاسم نايت - بعث بهما الامير الى دار الخلافة ورسالة من السلطان الى الامير ولن أجد داعياً لمزيد من التعليق وان كان الامر يحتاج لشيء من التحليل فسيكون خلال الحديث عن علاقة الامير بالحاج أحمد باي شديد الولاء للخلافة حيث وجدت هذه العلاقة بعض المرجفين الذين اطلقوا لنواياهم السيئة العنان والخوض بغير علم.

الرسالة الاولى (مع اختصار شديد)

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

من عبد،.. ومقبل ترب أعتابكم، المستضعف لرحماكم، الراجي فضلكم وقضاكم، خادم حضرتكم وخادم المجاهدين عبد القادر بن محي الدين منحه الله رضاه ثم رضى رسوله ثم رضاكم في الدنيا و يوم الدين آمين.. الى سلطان سلاطين الاسلام وحامي بيضة محمد عليه الصلاة والسلام طود الملوك والشوامخ وركنهم الثابت وشمسهم التي تستمد منها كواكبهم والبحر المحيط التي لا تخوض لجحه مراكبهم خير ملك قاد الجيوش ورتب العساكر.. سيدنا وابن سيدنا الى الجد عثمان، السلطان عبد المجيد خان أعانك الله على ما أولاك وكان لك وتولاك ونصرك مع مر الدهور والازمان وسلام على سيدي ورحمة الله و بركاته..» ثم يواصل الحديث بمزيد من التودد والمحبة.. ويخبره عن احوال المسلمين في الجزائر و يشكو له خيانة سلطان المغرب ثم يتوجه للسلطان قائلا: «والمسلمون بهذا القطر لا ينظرون من غيرك إفراج ولا لهم ملجأ يلجئون اليه غير حصنك العالي الادراج فأبصارهم لاعانتك وامدادك طامعة وقلوبهم بمحبتك وذكرك طافحة.» الى آخر الرسالة الطويلة والهامة والتي تلخص معاناة الامير والمسلمين في الجزائر. كما أرسل رسالة أخرى للصدر الأعظم يؤكد فيها ولاءه للخلافة و ولاء مسلمي الجزائر لجماعة المسلمين و يشرح فيها حال المسلمين المزرية.

ثم يرسل رسالة الى كاتب السلطان حمدان بن عثمان جاء فيها «..واستعطفنا سيدنا ومولانا السلطان عبد المجيد وعرضنا على حضرته العلية حالنا وعرفناه أفعالنا وأقوالنا لعله ينظر الينا بعين الرحمة والاشفاق و ينقذنا بكلمته المسموعة». ثم يكشف الاستاذ مولود قاسم عن وثائق هامة

بمثابة رسائل من الجمعيات الخيرية التي كانت في امارة الامير أرسلت الى الصدر الأعظم عبد المجيد تؤكد الولاء والحب والأخوة الاسلامية ويجعلون فيها محاربتهم للفرنسيين انما هي إستجابة لرغبة الخلافة «ثم الذي نعرضه على مراحكم السنية وأخلاقكم الذكية بضرورة علم حضرتكم بأن أصل محاربتنا وعصياننا على أعدائنا كان باختيار ورغبة الدولة العلية ولا حصل منا التقصير في شيء لما رغبته الدولة العلية وأشارت به علينا».

وفي رسالة من الامير موجهة الى الوزير الاعظم في دولة الانكليز يقول «وأما السلطان العثماني فنحن منه واليه ونحبكم أنتم تكونوا واسطة بيننا و بينه (للمراسلة) وتجعلوه يكون معنا و يعيننا على الفرانصيص لأن الارض له وله الكلام فيها».

وفي رسالة من الباب العالي الى الامير جاء: «لقد اظهرتم شجاعة وإخلاصا بقيادتكم أمر المسلمين انكم بذلك قد أطعتم رضى الباري ورسوله وكذلك الباب العالي ليجازيكم اليه.. أما نحن فسوف لن نتردد في مكافأتكم لما تستحقونه من الرعاية وسوف ننفذ كل ما نراه لائقا..»

لقد كانت الخلافة العثمانية إذ ذاك تعيش وضعاً مهلهلاً حيث الدونمة (الصهيونية المتسترة بالاسلام) تحيك المؤامرة الواحدة تلو أختها لتخريب الخلافة وتقويض كيانها.. في الحين نفسه تتكالب الدول الصليبية جميعها ضد الخلافة.. في الوقت نفسه يواصل محمد علي حالته الانفصالية عن الخلافة.

ثم أن هناك موقفين يعبران عن عميق ولاء الامير للخلافة:

الاول: عندما ثار (رعاع دمشق) - حسب تعبير الامير - على النصارى سنة ١٨٦٠ م و بلغ عدد الذين أنقذهم الامير من الموت والعذاب ممن التجأوا الى داره وقلعة المدينة نحو خمسة ألف شخص.. فسّر الامير محمد بن عبد القادر ذلك الموقف «انَّ الباعث له على حمل تلك المشاق تأييد الدولة العلية والدفاع عن حوزتها. اذ لو لم يقف في وجه الغوغاء لاستأصلوا النصارى واستلحموهم وتفاقم الأمر أكثر مما وقع و بذلك يحصل للدولة العلية (الخلافة العثمانية) من الارتباك ما لا يخفى» فضلاً على أنه موقف اسلامي شرعي «انني لم أفعل الا ما توجبه عليَّ فرائض الاسلام ولوازم الانسانية» (٣٣).

الموقف الثاني: عندما دارت الدائرة على الدولة العثمانية وانتصر الروس عليها وكادت القسطنطينية تقع في أيديهم نهض نخبة من زعماء بلاد الشام و بحثوا في مصير سورية وعقدوا مؤتمراً سرياً للنظر في استقلال سوريا وفصلها عن جسم الخلافة ولتتويج مؤامرتهم هذه بصورة مقبولة اختاروا ان يكون الامير عبد القادر حاكماً لسوريا (٣٤).. وكان من أنشط هؤلاء الزعماء يوسف بن بطرس كرم زعيم لبناني ماروني. فلما أعلم الامير قبل ذلك على أن يظل الارتباط بين البلاد الشامية والخلافة العثمانية قائماً وأن يبقى الخليفة العثماني خليفة في البلاد الشامية وأن تتم البيعة

الاولى للأمير من أهل البلاد ثم يجب أن يأخذ مباركة الخليفة (٣٥) فلم يجدوا مناصاً من القبول و بقي الامير على وفائه الى ان توفاه الله.

أهم المعارك وكيف أدارها الامير

ابتدأ الامير عمله بتوسيع رقعة الامارة وضم القبائل اليها واتخذ مدينة «معسكر» عاصمة له وحرر ميناء «أرزيو» الهام واستطاع أن يفتك مدينة (تلمسان) من الفرنسيين وشدد الحصار على مدينة مستغانم واستطاع الامير إقناع القبائل بقطع كل صلة لها مع جيش الكفار فقطع بذلك خطوط التموين الى مراكز الجيش الفرنسي بوهران حيث استصدر الامير فتوى من كبار علماء الازهر والقرويين تعتبر «كل من يتعاون مع الاعداء أو يقدم لهم مساعدة مهما كان نوعها متنصراً مرتداً عن دينه» (٣٦).

أمام هذا الوضع اضطر (دي ميشيل) الحاكم العسكري الفرنسي لوهران توقيع معاهدة مع الامير سنة ١٨٣٤ إستفاد منها الامير في توسيع رقعة الامارة واشتراء الاسلحة وتدريب الجند.. واشترط الامير في المعاهدة أن تمده فرنسا بأسلحة وأن يمده دي ميشيل بمدربين و بالفعل وصلت بعض الاسلحة و وصل مدربون الى الامارة.. واستمر تمدد الامير شرقاً حيث اقتحم (المدية) و(مليانة) وكذلك (واحات بسكرة).. ثارت في البرلمان الفرنسي ضجة كبرى وأدركت الادارة الفرنسية أن الوقت ليس في صالحها وانّ الامير يحمل مشروع متكامل سيصفي الوجود الاستعماري ان اعطي الوقت.. لذا عزل الحاكم العسكري العام حاكم وهران (دي ميشيل) وعين الجنرال (تريزيل) في مكانه حيث قام هذا الاخير بالتحرش بالامير وفرض هيمنته على بعض القبائل وطالبه الامير برفع يده عنها فرفض (تريزيل).. وتصدى الامير لموسى بن الحسين (ابي حار) الذي هاجم مدينة المدية مدعياً بأنه (المهدي) وحرر مدينة المدية من شروره فثارت ثائرة تريزل واعتبر ذلك خرقاً للمعاهدة.

اعتقد تريزيل أن الامير انهكته مواجهات العشائر والزعماء فعقد العزم على مهاجمة الامير. فاختار تريزيل منطقة «سيق» كمكان لمواجهة الامير. تركه الامير ينتقل بجيوشه حيث شاء مكتفيا بمراقبة تحركاته فقد كان الامير على معرفة جيدة هو وجنده بهذه المنطقة وتضاريسها.. وكان إذ ذاك يعد تكتيكاً لتطويق تريزيل وايقاعه في المصيدة.. وحينما وصل تريزيل الى الحميان ومستنقعات المقطع والتي سماها الفرنسيون فيما بعد «مأساة المقطع» وذلك سنة ١٨٣٥، أرسل الجنرال تريزيل في اعقابها رسالة الى الوالي العام جاء فيها «لقد أضعت هذه المعركة المهلكة وأضعت آمالاً كانت تبدو لي معقولة..» وفي رسالة ثانية «أنّ هذا الفشل يجعلني ارغب في عدم

الاحتفاظ بالقيادة التي أسندت اليَّ.. ان العملية انتهت بالفشل» (٣٧).

وقد علق لاموريسيار عن الحالة المعنوية للجيش الفرنسي بقوله «عاينت حالة الجيش عن كثب، انها حالة مؤلمة للغاية، فان الروح المعنوية قد هبطت الى أقصى درجة ممكنة وأما حالة الذعر الذي استولى عليه فهي أشد من الحالة التي عرفها الجيش عقب انسحابه من المدية، وكذلك كانت الخسائر أفدح» كما وصف كاميل روس نهاية المعركة بقوله : «لم يبق من جيشنا شيء يشبه جيشاً منظماً،فان الضباط والجنود يتصرفون وكأنهم أصيبوا بجنون فهم يتبادلون جملاً مقطعة غير مفهومة، هي أقرب الى الهذيان منها الى الكلام، وقد كان بعضهم يغنون و يرقصون في حالة عري كما ولدتهم أمهاتهم بعدما رموا بأكياس زاهدم وتخلوا عن ثيابهم ولما وصلوا الى مدخل المضيق ولم يلح لهم (المقطع) ولا البحر الذي كانت تحجبه عن أعينهم التلال الرملية توهموا أنهم قد دخلوا في مضيق لا مخرج منه فاستولى عليهم الرعب وهكذا راحوا يلقون بأنفسهم في المستنقعات مخاطرين بأنفسهم بالغرق وأما الجنرال تريزيل ورئيس أركان حربه فقد أعياهم المجهود المضاعف لتسكين أنفس الجنود»

عينت الادارة الفرنسية بعد هذه المعركة ـ الملحمة (الماريشال كلوزال) والياً عاماً على الجزائر، وذلك لما لهذا الماريشال من حماس للاحتلال الكامل وخبرة بالجزائر حيث كان فيما سبق قائد جيش.. عندما حلَّ الماريشال الجديد أدرك الامير أية مهمة جاء من أجلها هذا مزوداً بفيالق جديدة من الجنود الفرنسيين المعدين (٣٩) اعدادا خاصا.. فاختار وسيلتين من وسائل المقاومة : وسيلة الحصار الاقتصادي الذي ضربه حول مدينة وهران، ومنطقة الجزائر ووسيلة فتح علاقات دولية للحصول على مزيد من الاسلحة والذخائر وفي الوقت نفسه أخذ يحصن مدينة (عسكر) عاصمة الجهاد وذلك لادراكه أنَّ الفرنسيين عاقدين العزم الى إعادة هيبتهم وذلك بمعارك ضارية.. أخذ الامير يراقب حركة كلوزيل ليكتشف كيفية تحريك لمعاركه.. وأبدى الامير من سرعة البديهية وحضور الفكرة ما أذهل.. فلقد رأى أن كلوزيل كان يحتل المدن ثم يخليها بعد أن يقضي على انصار الامير و يعين ما يتوسم فيه العمالة.. سار كلوزيل على رأس قوة كبيرة الى مدينة (معسكر) في ديسمبر ١٨٣٥ ليطعنه هناك في عرينه.. الا أن الامير أخلى المدينة قبل أن يصل العدو الذي عمل فيها نهبا وسلبا وحاول احراقها وما منعه من ذلك الا اشتداد هطول الامطار.. وعندما عاد الامير بعد يومين تأثر تأثراً شديداً لحرق مكتبته.. و بعد شهر شنَّ كلوزيل هجوماً على مدينة (تلمسان) وكانت منشقة عن سلطة الامير. بعد هذه الجولة من انتصارات كلوزيل قام الامير بفرض حصار على مدينة تلمسان وأعاد اخضاع القبائل الخارجة عليه.. وقطع المواصلات بين وهران والمركز العسكري الذي أقامه الفرنسيون في مرسى (رشقون) وألحق بالفرنسيين هزيمة شديدة عند مصب نهر (تافنة) مما جعل الجنرال كلوزيل يعترف واصفاً احدى هذه المعارك «استمرت

المعركة خمس ساعات ابدى العرب خلالها ضروباً من الشجاعة والاقدام بحيث انهم كانوا يتقدمون الى مدفعيتنا في تصميم وثبات بل واقتربوا من المدافع الى حدّ اصبح معه من غير الممكن استعمال المدفعية واضطر المدفعيون الى رمي القذائف بايديهم» (٤٠).

و بذلك تحرج موقف الفرنسيين و بعثوا بصيحاتهم الى فرنسا طالبين النجدات السريعة فأرسلت الحكومة الفرنسية نجدات كبيرة بقيادة الجنرال بيجو في مايو (أيار) ١٨٣٦ وأسرع بها الى مدينة تلمسان ليفك الحصار عن الحامية الفرنسية الموجودة بها وقسّم جيشه الى فرق ووزعها في عدة جهات لملاحقة قوات الامير المتوزعة وتمكن من التغلب على الجيش الجزائري في واقعة (سكاك) في شهر يوليو ١٨٣٦ واستطاع أن يفك الحصار عن المعسكر الفرنسي الذي فرضه الامير في وادي التفنة وكذلك فك الحصار عن مدينة تلمسان. ولكن في نفس الايام انتصر جيش الباي الحاج أحمد على الفرنسيين ورد هجومهم عن مدينة قسنطينة وكبدهم خسائر فادحة (٤١).

في ظل التصعيد الجديد من قبل الادارة الفرنسية كان لا بد من وقت يعيد الامير فيه من جديد ترتيب جبهته.. وقد عرض عليه (بيجو) الهدنة والصلح فقبل الامير ووقعت معاهدة (تافنة) والتي يبدو أنه من أهم ما تحققه للامير هو توسيع رقعة الامارة.. حيث لم تترك هذه المعاهدة لفرنسا سوى الساحل (متيجة والبليدة).. أي لقد اعترفت فرنسا للامير بالسيادة على ثلثي الجزائر (٤٢).

وقد استغل الفرنسيون هذه المعاهدة فهاجوا بقوات كبرى مدينة قسنطينة واحتلوها.. وتوسعوا في المنطقة الشرقية فاحتلوا جيجل وسطيف وغيرهما (٤٣).

استطاع الامير أن يستفيد من كل لحظة من عامي الهدنة في تنظيم جيشه وتدريبه وتسليحه و بناء ادارة نشطة والقيام بشتى اركان الحياة لمجتمع جهادي على أسس متطورة. في مستوى التحدي المفروض.. و بدأ زحف الامير الى الشرق حيث انه يعتبر أن قسنطينة جزء من امارته ليس للفرنسيين أي حق بالبقاء فيها «ولما أخذ الكافر قسنطينة من يد الباي أحمد ولم يبق في مقابلته أحد وقع النزاع بيننا و بين الايالة فالكافر يحتج بمأخذها من يد غيرنا وأنه أفنى عليها أمواله ورجاله ونحن نقول: المسلمون جسد واحد فاترك أمرهم الينا فانتقض الصلح بيننا واشتعلت نار الحرب» (٤٤).

قبل ان تشتعل الحرب تمدد نفوذ الامارة الى بلاد القبائل حتى شرقي مدينة سطيف وتمكن الامير من الدخول الى قلعة عين ماضي حيث اعتصم محمد التيجاني صاحب الطريقة التيجانية الذي رفض الاعتراف بحكم الامير. وسيطر الامير على معظم واحات الصحراء من البيص الى بسكرة وأصبح في وضع يسمح له أن يقطع على الفرنسيين طريق الاتصال بين الجزائر وقسنطينة

وذلك لكي يتمكن من فرض الحصار عليهم وطردهم.. تنبه الفرنسيون لهذه الخطة فاحتجوا عليه معتبرين أن هذه الاعمال تعد خرقاً للصلح بينهما. وسيروا قوات عسكرية الى قسنطينة عبر المناطق التي كانت ضمن الامارة فاحتج بشدة ولكن دون جواب. جمع الامير مجلس الامير مجلس الشورى وطلب اليه أن يتحمل مسئولية وكان رأي الامير المحافظة على حالة السلم للتمكن من الاعداد بشكل أفضل الا انهم في معظمهم اتخذوا قرار المواجهة فاستحلفهم جميعاً على السمع والطاعة واستنفر الناس للجهاد ثم كتب للحاكم العسكري الفرنسي يخطره باعلان الحرب و ينذره من شر عواقبه وذلك بتاريخ ١٨ نوفمبر ١٨٣٩ «ان جميع الاهالي متفقون على الجهاد في سبيل الله وقد أجهدت نفسي في تغيير رأيهم، ولقد صدقتك وما غششتك واني أحذرك بما وقع فابعث لي بوكيل وهران والزم نفسك حيث انت. واذا ما وقع منك شيء فاني لم أفهم عذراً، انني لك ناصح ولن يصدر مني ما يخالف كتاب الله ولقد كتبت الى ملكك فأجابني بأن اتصل بك في كل ما يتعلق بالحرب والسلم في البلاد فاعلم انني قد أنذرتك وأنني قد اخترت الحرب» (٤٥).

و بذلك اعلنت الحرب وشن خليفة الامير ونائبه ابن سالم هجوماً شاملاً على اقليم متيجه فأهلك الكثير من المعمرين الاورو بيين وخرب مزارعهم.. وتوالت الهجمات والضربات على الفرنسيين في كل مكان وحقق الامير تفوقاً واضحاً في حين انهارت قوات الفرنسيين وسبب ذلك ضجة كبيرة في فرنسا داخل البرلمان.. الذي دعي للانعقاد في مايو (أيار) ١٨٤٠.. أمر تيير رئيس الوزراء على الاحتفاظ بالجزائر وأيده وزير الحربية الماريشال سولت.. ظلت الامور على ما هي حتى عين الماريشال سولت رئيساً للوزراء الفرنسية في آخر ديسمبر ١٨٤٠ فاستصدر أمراً من الملك بسحب فالي من الجزائر وتعيين الجنرال بيجو في مكانه قائداً عاماً وأرسلت فرنسا مئة ألف جندي مجهزين بأحدث الاسلحة خاصة المدفعية.

هاجم بيجو القبائل المؤيدة للأمير والمناطق التي تخضع لسلطته بحرب إبادية ثم تقدم في مايو ١٨٤١م نحو مدينة معسكر التي أخلاها الامير وزحف على مدينة سعيدة واحتلها كذلك. وقد استولى الفرنسيون في إقليم الجزائر على (شرشال) و (المدية) وفي يناير كانون ثاني ١٨٤٢ إستولى الفرنسيون على تلمسان ثم على تاقدمت أهم الحصون وتمكنوا لأ ول مرة من ر بط الا تصال البري بين الجزائر ووهران.. كانت التضحيات التي يقدمها جيش الأمير باهضة للغاية.

وفي ١١ نوفمبر ١٨٤٢م استطاع الفرنسيون أن يستولوا على (الزمالة) عاصمة الأمير المتنقلة التي كونها ليتمكن بفضلها من الانتقال بسرعة ومن تفادي ضربات العدو وكانت هذه ضربة قاسية للأمير ورفاقه الذين فقدوا في المعركة أزواجهم وأولادهم حيث أسر ما يقارب من ثلا ثة آلاف شخص من الرجال والنساء وقد دارت هذه المعركة الطاحنة في غياب الأمير وجيشه النظامي وقد استشهد في هذه المعركة خليفة الأمير محمد ابن علال من كبار قادة الجيش وأهم عمده»(٤٧).

ظل الأمير يراوغ العدو حتى استطاع أن يلجأ الى مراكش حيث قرر أن يتخذها قاعدة انطلاق جديدة اذانه استطاع السيطرة على الريف ـ حسب تعبير سلطان المغرب ـ إلا ان بيجو واصل مطاردة الامير وأوقع بالجيش المغربي الغير مستعد لحرب هزائم نكراء وتقدم الاسطول البحري الفرنسي وضرب ميناء طنجة واحتل المدينة وتم عقد صلح بينهما في ١٢ سبتمبر ١٨٤٤ خططت بموجبها الحدود الممتدة من الساحل الى (ثنية الساسي) (٤٨).

فخرج الأمير وجنده إلى الجزائر ليتابع حركة المقاومة والتقى بكافينياك قرب سيدي إبراهيم في سبتمبر سنة ١٨٤٥ وفي معركة شرسة استطاع الأمير أن يلحق بالجيش الفرنسي هزيمة حقيقية و يقتل كثيراً من الجنود الفرنسيين منهم الكولونيل مونتانياك وأسر الأمير حوالي ٦٠٠ جندي فرنسي.. كان بومعزة قبل ذلك قد التحق بالأمير. إلا أنه بعد عودة هيبة الأمير أنشق عنه.. وفي معركة له مع الفرنسيين ألقوا القبض عليه.. وما علم أهل الجزائر بعودة الأمير حتى ثارت المناطق وكان أهم هذه الانتفاضات ثورة بعض القبائل في التيطري واجهها الفرنسيون بكل قسوة حتى أن الكولونيل (بيليس) زج بحوالي ألف شخص من الجزائريين أكثرهم من النساء والأطفال والشيوخ في مغارة (غار العقبة البيضاء) وأشعل النار على فوهتها فاختنقوا جميعاً.. اشتد الضغط على الأمير فرجع على إثره الى مراكش لكن جيش السلطان كان بانتظاره وحصلت بينه و بين الجيش الشريفي معركة طاحنة على إثرها ادرك الأمير ألاّ أمل يرجى من هذا السلطان (المسكين) (٤٩).. كان الجنرال لاموريسير يراقب تحركات الأمير.. وكانت خيوله لا تفارق ظهورها السروج وحاصر لاموريسير المضائق والطرق ووزع عشر فرق في صنع كمين ذو دائرة كحلقة حصان.. هذا كله حدث في عام ١٨٤٧ الذي شهد من النكسات ألوان عدة: ١ ـ استسلم في هذا العام بومعزة بعد معارك طاحنة. ٢ ـ استسلم في نفس العام خليفة الأمير إبن سالم فضاعت بذلك جبهة الشرق.. وشهد هذا العام تشتت أتباع الأمير فمنهم من حصدتهم الحرب ومنهم من ألقي عليه القبض وكما أن الامكانيات المادية بدأت تضيق شيئاً فشيئاً من جراء حرق المحاصيل الزراعية والغلال من طرف الجيش الفرنسي (٥٠).. السلطان المسكين يخضع للضغط الفرنسي فيطارد الأمير.. باي تونس يصادر ما يصل من سلاح من طرف الخلافة عن طريقه، و يتواطأ مع الفرنسيين.. محمد علي والي مصر مسكون بأوهام السلطة والتحالف مع الفرنسيين.. الخلافة العثمانية تعاني من ضغط شديد من قبل هجومات الصليبين عليها في أكثر من مكان.. في الداخل في الجزائر العملاء والخونة يكونون جيوشاً تلاحق الأمير وتطارده كالجنرال (يوسف العنالي) و (عمر العيادي) و (أحمد بن فراع).. وفي الداخل أيضاً تجند فرنسا ثلث جيشها في مواجهة الأمير، جيشها المزود بكامل الوسائل والامكانيات..وأخيراً يقع الأمير وثلة من المجاهدين في الكمين.. ما العمل؟!! إلى أين.. القرار هنا أصعب من أي مرحلة سبقت.. هل الهروب وإلى أين؟ وكان القرار من طرف

الأمير بالاستسلام العسكري.. قدم فرسه وسيفه للدوق دومال على أن يحمل إلى (عكا) بفلسطين أو الاسكندرية.. وقف الأمير لحظات قبل تسليم سيفه تحت الشجرة التي تم عندها التسليم وخاطب الشجرة «اشهدي أيتها النخلة أن استسلامي لم يكن حفظاً لنفسي ولا جبناً أمام الموت. إنما أنا رجل ككل الرجال، تحالفت ضدي قوى الشر في الداخل والخارج وجئت في زمان انتقلت في البطولة من القلوب الى المصانع. فهل حرارة إيماني تستطيع إذابة كل هذا الحديد الذي شُدّ الى وطني» (٥١)... تم ذلك في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٤٧.

ولكن هل يمكن أن نمر على هذا الحدث ـ التسليم ـ بسهولة؟! إن كثيراً من الكتاب أدلى بدلوه في هذا الموضوع فمنهم من رأى «أن رجل الدين في الأمير تغلب في نهاية الأمر على رجل الدولة وانطلت عليه حيل بيجو ولاموريسير وعروضهم وفعلت بطول الزمان فعلها فوقع في أحبولة وسلم تسليم الابطال» (٥٢).. «ترى لو لم يستسلم الأمير ماذا كانت ستؤول اليه المقاومة الجزائرية» (٥٣).. «وصدق في نهاية الأمر الأمير عبد القادر الوعود والعهود التي عاهده بها لاموريسير و بيجو ودوق دمال» (٥٤).

تقريباً معظم انتقادات الكتاب لتسليم الأمير تدور حول هذه النقاط.. و يرى الأخ عبد الحميد هدوقة ان الأمير خرج من المعركة والأوضاع أفضل مما بدأ فيها وعدد بعض ما رآه يدعم وجهة نظره.

ولمناقشة وجهة النظر هذه لابد من تحديد الظرف التاريخي للغزوة الصليبية للجزائر.. وليس ذلك من أجل تبرير الاستسلام بل من أجل وضعه في إطاره الصحيح إطار الصراع الحضاري بين أمتنا الاسلامية والغرب الصليبي. إذ في الحين نفسه كانت المعركة مشرقاً ومغرباً طاحنة ففي المشرق الخلافة تواجه انجلترا وفرنسا وروسيا في اليونان.. وفي الولايات الاسلامية (طشقند، أوزبكستان،..) يقود الامام شامل جهاداً إسلامياً بطولياً ضد الصليبية الروسية.. وفي المغرب العربي يقود الأمير جهاداً إسلامياً ضد الهجمة الصليبية الفرنسية.

كل هذا الجهاد كان منطلقه الروح الاسلامية ورفض حكم الكفار.. فكان عالم الدين في شخص الأمير هو الباعث الحقيقي لكل طاقة جهاده التي واجه بها الكفار.. ومن الظلم للأمير ولـ «الدين» أن نقول أنه عندما تغلب رجل الدين في الأمير إستسلم لأن هذا يعبر عن عدم دراية بحركة الأمير وجوهرها من جهة وعدم إدراك لرسالة الدين الاسلامي الذي يأمر بقتال الطاغوت والظالمين «حتى لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله» من جهة اخرى.

ثم أي تصديق هذا الذي وقع فيه الأمير لجنرالات العدو؟ إنها حرب استمرت خمسة عشر عاماً ذهب فيها آلاف القتلى وعشرات المدن التي دمرت.. وأهلكت من الفرنسيين أعداداً كبيرة حيث يذكر «بول أزان» وصفاً لهذه الحرب: «إن هذه الحرب المؤسفة هي نحس علينا وعلى العرب سواء

بسواء لقد لخص مآسيها ضابط معروف تتبعها طوال عشر سنوات بهذه الكلمات: «إن قتل عربي واحد يكلفنا مقتل ٣٣ رجلاً و (١٥٠٠٠٠) فرنك فهل استسلم العرب» (٥٥).

وقبل مناقشة نقطة الاستسلام نواصل مع الاستاذ عبد الحميد حيث يقول: «وفعلا لم يكن يحركه للجهاد العامل الديني وحده وإلا لما عقد تلك المعاهدات مع فرنسا، ولما طلب العون من انكلترا.. إن كل الأعمال التي قام بها الأمير منذ بيعته الأولى من ٢٧ نوفمبر ١٨٣٢ من.. و.. و.. كل ذلك لا يعني فقط جهاد الكفار بالمعنى الضيق ولكن يعني بالدرجة الأولى محاربة المحتل والدفاع عن الوطن ووحدته».

ينظر الاستاذ هنا الى الدين نفسه النظرة الغربية للدين لأن أي معرفة عادية لسيرة رسولنا صلى الله عليه وسلم ترينا أن عقد معاهدات مع المشركين والكفرة إلى درجة أن بعض المسلمين ـ كالفاروق عمر ـ وجد في بعضها ذلاً للمسلمين.. وترينا سيرة الرسول كذلك أنه كان يجهز جيشه بسلاح يشتري بعضه من الكافرين.. و بالتأكيد أن كل عمل عمله رسول الله إنما هو سنة واجبة الاتباع مع معرفة الأسباب والدواعي.. إن تصرف الامير في المعاهدات وطلب سلاح من بريطانيا وإعطائها مقابله حبوب كل هذا لا يخرج عن الدين بالعكس تماماً إن الدين يدفع الى مثل هذا السلوك.

أما الدفاع عن الوطن ووحدته ومحاربة المحتل.. فهذه أيضاً مما يحرص عليه الدين. ولكن يبدو أن فهم مصطلح (الوطن) عند الاستاذ ليس هو مصطلح (الوطن) عند الأمير. فالأمير يرى أن الوطن بالمعنى السياسي هو الذي يخضع لتوجه سياسي واحد تحكمه ضوابط واحدة بحاكم واحد.. وهذا الوطن هو الخلافة العثمانية الذائدة عن بيضة الاسلام. وهو ـ الأمير ـ بهذا الجهاد الذي قام به إنما دافع عن ثغر من ثغور المسلمين وعن جزء لا يتجزء من الخلافة محارباً الغزاة الكفار الذين جاءوا لتحطيم الخلافة ونهب ثروات المسلمين والحكم فيهم بغير منهج الله.. بهذا يكون الدفاع عن الوطن ووحدته ومحاربة المحتل ضمن التكليف الشرعي الذي يمليه الدين على الأمير. هكذا فهم الأمير واجبه.. وبهذا طبع كل حركة من حركاته وكل سلوك من سلوكاته.. إنّ كل الأعمال التي قام بها الأمير منذ بيعته الأولى تخضع للآية الكريمة «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين لا تعلموهم». فكيف يصبح إذن العمل على توفير أسباب القوة هو من مهمة دافع الدفاع عن الوطن وليس من مهمة الدافع الديني؟!! إلا إذا عزلنا (الوطن) عن الدين ثم عزلنا الأمير عن الدين.

إن الامير ليس عالم دين فحسب أي ليس عارفاً بأمور الأصول وعلم التفسير وعلم الحديث فحسب بل إنه إبن زاوية صوفية عميق الايمان بأن العرفان بالله و بنور الله إنما هو بداية كل خير.

أما مسألة (الاستسلام) فهي كما سبق يجب أن تفهم ضمن سياق كفاح الامة في تلك المرحلة

ولا أقول ميزان القوى يومذاك.. لأن أمتنا باستمرار لم تنتصر وعدوها أضعف منها إنما تنتصر على العدو وهو الأقوى عدة والأكثر عدداً وذلك لتحقيق الاعجاز الالهي «وما النصر إلا من عند الله».

فالمهم في معركة الأمة مع أعدائها ليست قوة العدو أو ضعفه.. إنما هو حشد طاقة الأمة أو عدمه، وهذه مسألة ينبغي أن تدرك و يلفت اليها الانتباه.. بعكس ما يتم عليه الحال عندما ينتصر الأعداء على أمتنا.. إنهم لا ينتصرون إلا اذا كانوا الأكثر عدداً والأكثر عدة وهذا في حد ذاته ليس سبب الانتصار الرئيسي.. إن سبب الانتصار الرئيسي لهم علينا هو إبتعادنا عن أوامر القرآن وسنة الرسول.. أوامر القرآن وسنة الرسول الشاملة لكل مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية والعسكرية والسياسية.

هذا مدخل فكري مهم لامكانية تحليل «استسلام» الأمير. إذ أن الأمير جاء في ذيل منحنى حضاري لأمة عاشت مهيمنة حضارياً لأكثر من ١٢،٥ قرناً.. ودبت فيها عوامل الانهيار لاهمالها أسباب التواصل والتقدم على خط الاسلام.. واستسلمت الى الدعة والراحة الى حد ما فجلبت هذه الحالة عليها أخلاقاً اجتماعية وقيما اجتماعية ليست من الدين وهذا دخل في كل المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية.

جاء الأمير في مرحلة الانهيارات التي بدأت تذوي في كيان الأمة من جهة.. وفي مرحلة عنف الهجمة الصليبية التي جمعت قواها من جديد واندفعت باحقادها التاريخية وأطماعها التاريخية مستغلة تلك الظروف الخطيرة التي تمر بها الأمة نحو تحقيق انتصارات في كل مكان مشرقاً ومغرباً.. هذا من جهة اخرى.

حاول الأمير جمع ما تبقى وحشد الطاقة لمواجهة هذه الصليبية المدججة بالسلاح ووسع جبهته واستنفر ما أمكنه من إستنفار.. استنفر العلماء للفتوى بفرضية الجهاد واستنفر القبائل والعشائر لطرد الكافرين وحاول أن يجعل من مراكش عمقاً لهذه العملية الجهادية وعرض البيعة على سلطان المغرب.. استنجد بالخلافة.. استجلب الأسلحة وكان يلح في طلب المزيد.. نظم جيشاً وخاض حروباً.. وعمل كل ما يمكن أن يعمله قائد مثالي عبقري.

ولكن الجبهة ممزقة.. السلطان تقوده سذاجته شيئاً فشيئاً الى محاربة الأمير وملاحقته.. باي تونس يصادر الاسلحة و يرجع الجنود العثمانيين.. الخلافة تعيش أخطر مراحلها وهي منهكة من جراء الحروب.. محمد علي مأسور للنموذج الفرنسي طامع بتوسيع «امبراطوريته».. أضف الى هذا حالة الضعف العام الذي كان سائداً في الجزائر على كافة المستويات إذ أن المجتمع الجزائري يومئذ قد سادت فيه الروح القبلية والجهوية.. هذا في الحين الذي برزت فيه شخصيات عميلة للأجنبي مثل مصطفى بومزراق الطامع بالسلطة والجنرالات السابقين الذكر. مجمل القول أن جبهة الأمير والتي هي متأثرة بالجبهة العامة للأمة ومؤثرة فيها لم تكن في مستوى تحقيق الغلبة

والنصر على هجمة صليبية شاملة.. وقد كان الجيش الفرنسي يزيد عن ١٢٠٠٠٠ جندياً بأسلحتهم المتطورة تطوراً نوعياً بينما جيش الأمير النظامي وغير النظامي بلغ وهذا في أعز أيامه ٥٨٩٦٠ جندياً منهم ٥٩٦٠ جندياً نظامياً فقط وكان الأمير لا يستطيع أن يجند للمعركة في أحسن الأحوال أكثر من (٢٠) ألف جندياً.

هذا هو الواقع الذي أعلن فيه الأمير الجهاد.. فقاتل قتال الفارس يكر و يفر يضرب يميناً وشمالاً ينصب الكمائن و يضرب المؤخرات وهو في كل الاحوال يشغل العدو و يوقع فيه أفدح الخسائر الى الدرجة التي استدعت قدوم مزيد من النجدات للعدو.. واستمرت المعركة أكثر مما يتوقع كل القادة العسكريين يومذاك.. أطالها الأمير بعزمه الدؤب رغم فشله في أن يشرك السلطان و باي تونس التعيس في الجهاد أو أن يتحقق نهوض على مستوى الخلافة.

في النهاية وجد الأمير بعين الوعي العميق وتحمل المسئولية التاريخية أن الجولة انتهت بينه و بين الفرنسيين فقد سيطروا على كل مواقعه والسلطان يتابعه.. وأخيراً ها هو يقع في الكمين ما العمل إذن؟.. إن حرب ١٧ عاماً جلبت القهر لجموع الناس والبؤس والجوع ومزيد من البطش.. والأمير يفقد كل إمكانيات المواصلة.. ما العمل؟

إنه حار بهم حرب الفارس.. فلابد أن تنتهي الجولة كما يريدها هو.. إنها الهزيمة فيجب أن يبادر و يصرح بها بكل جرأة.. و يعلنها أنها هكذا إنتهت بهزيمة عسكرية و يقدم دلائل على أنها عسكرية فيعطي سيفه وفرسه للدوق دومال.. ما الذي كان يمكن أن يفعله الأمير؟! الدخول في عملية انتحارية تنتهي بمزيد من التشنيع الفرنسي فيمن يتبقى خلفه؟! قدر الأمير الظروف العامة والخاصة فقرر أنه لا إمكانية على الاطلاق للمواصلة.. فالهزيمة شاملة وفي كل مكان أمام الهجمة الغربية وقد فعل هو كل ما يستطيع.

وأترك المجال للأمير يتحدث عن هذا الأمر: «لا أرى إلا التسليم لقضاء الله والرضى به، ولقد أجهدت نفسي في الذب عن الدين والبلاد، و بذلت وسعي في طلب راحة الحاضر منها والباد وذلك من حين اهتز غصن شبابي، وافتر عن شباة الهند نابي، وأقمت على ذلك ما ينيف على سبعة عشرة سنة أقتحم المهالك، وأملأ بالجيوش الجرارة الفجاج والمسالك، أستحقر العدو على كثرته، وأستسهل استصعابه، وأتوغل غير خائف أوديته وشعابه، وأرتب له في طريقه الرصائد، وأنصب له فيها المكائد والمصائد، وتارة أنقضُّ عليه انقضاض الجارح، وأخرى أنصبُّ عليه انصباب الطير الى المسارح، وكثيراً ما كنت أبيته فأفنيه، وأصحبه فأبرد غليلي منه وأشفيه، ولا زلت في أيامي كلها أرى المنية ولا الدنية، وأشمر على أقوى ساعد و بنان، وأقضي حق الجهاد بالمهند والسنان، إلى أن فقدت المعاضد والمساعد، وفُني الطارف والتالد، ودبت إليَّ من بني ديني الأفاعي، وأشتملت عليَّ المساعي، والآن بلغ السيل الزبى، والحزام الطبيين، فسبحان من لا يكيده كائد، ولا يبيد

ملكه، وكل شيء بائد»(٥٦).

أجل هكذا انتهى جهاد الأمير على أرض الجزائر.. وهو يعني إنتهاء مرحلة المواجهة المنظمة الصليبية الى غلبة الهجمة على أمتنا.. لتبدأ فيما بعد انتفاضات ومقاومات جهوية تعبر عن تواصل الرفض للوجود الصليبي.. هذه المقاومات التي لن يبتعد عنها الأمير(٥٧).

ما سبق ليس تبريراً.. إنما هو محاولة لرؤية الواقع التاريخي لذلك الحدث.. لأنه من الظلم ان نحاكم الأمير لواقع ننعم فيه اليوم بالاستقلال وإندحار عسكر فرنسا.. فكل حادثة تاريخية ينبغي ان تدرس ضمن ظروفها التاريخية و بأبعادها الحقيقية بعيداً عن الأفكار المسقطة المسبقة.. و بعيداً عن السيناريو الذي يصنعه العدو للحدث والله أعلم.

الهوامش

(١) د. بوعزيز يحيى (الامير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري) ص ١٩٦ الطبعة الثانية.

(٢) العلوي محمد الطيب (مظاهر المقاومة الجزائرية) ص ٣٤.

(٣) شارل هنري تشوشل (حياة الامير عبد القادر) ترجمة د. أبو القاسم سعد الله ص ٦٠.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) د. محفوظ قداش (جيش الامير عبد القادر تنظيمه وأهميته) ترجمة حسن بن مهيدي ص ٥١ من مجلة الثقافة (٧٥).

(٦) د. محفوظ قداش نفس المصدر (عن طريق الوثائق المحفوظة في فانسان ص ٢٣٥).

(٧) نفس المصدر ص ٥٣.

(٨) نفس المصدر ص ٥٦.

(٩) المصدر السابق ص ٥٦.

(١٠) نفس المصدر ص ٥٧.

(١١) عن بول آزان (الامير عبد القادر من التعصب الاسلامي الى الوطنية الفرنسية) ص ١٣٢ دكتور محفوظ قداش ص ٥٨.

(١٢) د. محفوظ قداش ص ٥٨.

(١٣) شارل هنري تشوشل (حياة الامير عبد القادر) ص ٦.

(١٤) أبول آزان (الامير عبد القادر..) مرجع سابق ص ١٤١.

(١٥) د. عبد المجيد مزيان (عبقرية متكاملة) مجلة الثقافة عدد ٧٥ ص ٧.

(١٦) د. محفوظ قداش مصدر سابق ص ٦٤.

(١٧) د. رشيد بورو يبة (القلاع والحصون والمؤسسات التي أنشأها الامير) مجلة المعرفة ٧٥ ص ٨٧.

(١٨) د. رشيد بورو يبة مرجع سابق ص ١٠٠ عن عدة مصادر.

(١٩) نفس المصدر والصفحة.

(٢٠) د. اسماعيل العربي (حكومة الامير عبد القادر ادارتها ومهامها) ص ٢١٩-٢٢٤.

(٢١) نفس المصدر ص ٢٢٤-٢٢٧.

(٢٢) د. جيلالي صاري «دور البيئة الطبيعية في استراتيجية الامير» ص ١٠٣.

(٢٣) يشك الاخ الدكتور العربي الزبيري في نصوص هذه المعاهدة في كتابه الهام «التغريب الثقافي» ص ٦٢-٨٢.

(٢٤) د. جيلالي ثاري مصدر سابق ص ١٠٤.

(٢٥) د. جيلالي صاري عن الكابتان بيشو (مصدر سابق ص ١٠٦).

(٢٦) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٢٧) محمود بوعياد (الامير الانسان) ص ٢٨٢.

(٢٨) د. زكريا صيام (الاصالة والتجديد في شعر الامير عبد القادر) ص ٢٩١ مجلة الثقافة عدد ٧٥.

(٢٩) د. عمار طالبي (الامير عبد القادر والتصوف) ص ٢٥٥ مجلة الثقافة عدد ٧٥.

(٣٠) نفس المصدر ص ٢٥٨.

(٣١) كاتب ياسين (الامير عبد القادر واستقلال الجزائر) مجلة الثقافة عدد ٧٥.

(٣٢) مولود قاسم نايت (استمرارية الدولة الجزائرية في عطر الامير عبد القادر) ص ١٢٠ مجلة الثقافة عدد ٧٥.

(٣٣) د. فؤاد صالح السيد (الامير عبد القادر في دمشق) ص ٢٦٧ مجلة الثقافة عدد ٧٥.

(٣٤) نفس المصدر.

(٣٥) نفس المصدر ص ٢٧١.

(٣٦) د. بوعزيز يحيى (ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين) ص ١٧.

(٣٧) اسماعيل العربي (المقاومة الجزائرية تحت لواء الامير عبد القادر) ص ٩٩.

(٣٨) نفس المصدر ص ١٢.

(٣٩) يحيى بوعزيز (ثورات الجزائر) ص ٢٠.

(٤٠) اسماعيل العربي، مصدر سابق ص ٤٣.

(٤١، ٤٢) د. محمود بوعياد (أهم الاحداث في حياة الامير عبد القادر) ص ٢٣ من مجلة الثقافة عدد ٧٥.

(٤٣) ثورات الجزائر مرجع سابق ص ٢٣.

(٤٤) من رسالة الامير الى الخليفة السلطان عبد المجيد (ديسمبر ١٨٤١) سابق الذكر.

(٤٥) د. يحيى بوعزيز مصدر سابق عن طريق الامير محمد ص ٢٦.

(٤٦) نفس المصدر ص ٢٧.

(٤٧) د. محمود أبو عياد مرجع سابق ص ٢٣٣.

(٤٨) يحيى بوعزيز مرجع سابق ص ٣٠.

(٤٩) نفس المصدر ص ٣١.

(٥٠) عبد الحميد بن دهوقة (الامير عبد القادر) ص ٢١٠ مجلة الثقافة ٧٥.

(٥١) عبد الحميد بن دهوقة (الامير عبد القادر والمجابهة اللامتكافئة) ص ١٩٢.

(٥٢) عبد الحميد بن دهوقة (مصدر سابق) ص ١٩٨، ص ٢١١، ص ٢٠٨.

(٥٣، ٥٤) نفس المصدر.

(٥٥) ص ١٩٦ نفس المصدر.

(٥٦) محمد الطيب العلوي (مظاهر المقاومة الجزائرية) ص ٤٦-٤٧.

(٥٧) يراجع بأهمية كتاب (كفاح الجزائر من خلال الوثائق) للدكتور يحيى بوعزيز.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ـ الملحمة الحسينية وفلسطين ـ

الشهيد الاستاذ مرتضى المطهري*

ان النبي الاكرم عرّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتعبير «كُلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[1] أي أنكم أنتم ياأفراد الامة الاسلامية جمعاء إنما تقع عليكم فرداً فرداً مسؤولية حراسة الآخرين من أبناء امتكم كما انكم مسؤولون عن بعضكم البعض. وهو تعبير لا نجد ارفع منه في تعبير جامع يخلق نوعاً من المسؤولية والالتزام المشترك بين أفراد الأمة المسلمة للمحافظة والدفاع عن المجتمع الاسلامي على قاعدة التعاليم الاسلامية. والقيام بمهمة خطيرة كهذه المهمة بحاجة اولاً وقبل كل شيء الى كسب المعرفة والاطلاع أي أن الفرد أو المجتمع لا يمكنه إنجاز مثل هذه المهمة بشكل جيد، وثانياً الى امتلاك القدرة والامكانيات اللازمة.

ان القيام بمثل هذه المسؤولية الخطيرة والعمل بمثل هذا التكليف الكبير جداً يحتاج الى القدرة والقوة. ونحن المسلمون لم نحصل ولم نكتسب بعد القدرة والقوة اللازمتين لمثل هذا الموضوع. هذه الطاقات متوفرة عندنا، لكننا لم نجمعها ونحولها الى قوة بالفعل. ان الاحصائيات تشير الى ان تعداد المسلمين في العالم يبلغ حوالي الـ ٧٠٠ مليون نسمة[2]، فكيف يمكن القول بان مثل هذا العدد الضخم لا يستطيع تشكيل قوة عظمى في العالم؟!. فلو أن مثل هذا العدد الضخم فكّر في تنظيم نفسه وقرر ان يضع الاهداف والمُثل الاسلامية نصب عينيه وعزز التضامن الاسلامي بين أفراده وقوى من أواصر التعاضد الاسلامي ووسع من شبكة الاتصالات فيما بين قواه وتشكيلاته الداخلية فانه من غير الممكن ان لا يحسب له العالم حساباً خاصاً كما هو حاله اليوم. انه من المستحيل للولايات المتحدة ان لا تحسب لمثل هذه القوة حساباً خاصاً وتستمر في قصف أراضي بلدان العالم الاسلامي بشكل مستمر. كذلك من المستحيل ان لا يحسب الاتحاد السوفياتي بدوره

* هذه مقتطفات رئيسية من المحاضرة التي ألقاها الشهيد المطهري بتاريخ ١٠ محرم من العام ١٣٩٠هـ.ق. وقد قام بترجمتها من الفارسية الى العربية الاستاذ السيد محمد صادق الحسيني.

ساباً لمثل هذه القوة الجديدة. نعم بشرط ان تظهر هذه القوة وتبرز بشكل منظم وليس بصورة قوى صغيرة متناثرة وشعوب تسودها الفرقة والاختلاف وتشيع وسطها دوماً موجات التنافر والانشقاق تفتقر الى أبسط أنواع التفكير المتعلق بشخصيتها الواقعية وهو يتها المعنوية.

ان سجلنا نحن المسلمين في مجال التعاضد والتعاون الاسلامي، في مجال التعارف (بالتعبير القرآني) أي معرفة أحدنا الآخر والاطلاع على أحوال بعضنا البعض والاحساس بالمصير المشترك فيما بيننا، سجل ضعيف وضعيف جداً إن لم نقل مُظلم ومُشين.

لانني أريد الحديث في هذا الموضوع بالاجمال والاشارة لذلك أكتفي بالقول: اذا ما أراد أحدنا معرفة وضع سجلنا في هذا المجال فما عليه إلا أن يُراجع أعمالنا في مجال العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التدقيق في مظاهر فعلنا وتنفيذنا لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فماذا سيرى؟ نحن ندعي باننا نقوم بمهمة التبليغ بمثابة نوع من أنواع الخدمة للاسلام. ونحن نقيم المجالس الخاصة بالتبليغ في كل يوم. دعونا نراجع بدقة سير عمل هذه المجالس التبليغية والارشادية ونرى الكم العام المبذول في هذا المجال والمستوى الذي تطرح فيه القضايا ومن ثم نوع القضايا التي عادة ما يتم طرحها في مثل هذه المجالس؟ ثم ان المظهر الآخر من مظاهر التضامن الاسلامي الموجود بيننا نحن المسلمون وأحد أشكال تعاضدنا وقيامنا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو نشر الكتب الاسلامية. وفي بلادنا الآن لا يزال الكتاب الاسلامي والديني هو الكتاب الأول في مكتباتنا ودور نشرنا. ولكن دعونا نتحقق من مستوى هذه الكتب ونُدقق في قيمتها المعنوية وننظر في مستوى الكُتاب المتصدين لهذه المهمة. ثم نتمعن بعد ذلك في أهداف هذه الكتب ومضمونها. فما هو المستوى الذي يتم من خلاله مخاطبة المسلمين؟ وأي من المسائل الاجتماعية الاسلامية هي التي تشغل فكرنا وتأخذ من وقتنا اكثر من غيرها؟ وتجاه أي نوع من القضايا نحن أميل في ابراز انزعاجنا أو إبداء الحساسية لحلها؟ ثم تجاه أي نوع من القضايا تُرانا نقف موقف اللامبالاة والتهكم؟ عندما نتحقق من كل هذه الأمور عندها سيصبح بامكاننا تقييم نمونا الاجتماعي ومستوى تطور قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و بالتالي تقو يم سجلنا في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لقد كانت لنا حضارة عظيمة جداً نحن المسلمون طوال الار بعة عشر قرناً الماضية ـ من ضمنها تلك العصور الذهبية التي دامت حوالي الستة قرون ـ وقد تطرق بعض الخطباء من علماء الاجتماع عن هذا الموضوع، وتحدثوا عن مدى القيمة البالغة للحضارة الاسلامية وأصالتها. في الجزء الثاني من كتاب «محمد خاتم النبيين» استطاع الكاتب في احدى فصول الكتاب تحت عنوان «سجل الاسلام» ان يؤكد على حقيقة أصالة الحضارة الاسلامية وكونها نابعة من الاسلام فقط، وانها تعتبر في عداد أهم الحضارات الكونية. وانه قد ورد ذكر الحضارة الاسلامية في عداد الثلاثة أو

الاربع حضارات الأساسية من الطراز الاول في العالم مثلا. واذا كان الأمر كذلك فانا اسأل هنا، ما هو مقدار تحسسنا وأهتمامنا تجاه هذا الموضوع؟ وكم هو نشاطنا وحجم الفعالية المبذولة من قبلنا في سبيل الترويج لحضارتنا وتراثنا؟ ان شبابنا يتصورون ان الاسلام لم يُقدم شيئاً منذ إنتشار الدعوة حتى يومنا هذا، في الوقت الذي كان على الدوام الدليل العملي لسلوك الناس وأعمالهم! لكننا لا نعرف شيئاً حتى عن كتبنا. ولو سئلنا عن اختراعات المسلمين في عالم الرياضات لما استطعنا الاجابة عن حقيقة مثل هذا الأمر. كل ما هنالك ان بعض الفرنجة قد تحدثوا عن مثل هذه الموضوعات بشكل يضمن مصلحتهم العامة. ولكن لحسن الحظ فان عدداً من العلماء الايرانيين الذين قاموا ببعض التحقيقات والمطالعات في هذا المجال توصلوا الى نتائج واكتشافات بالغة الأهمية واثبتوا بدقة بان كثيراً من النظريات التي يدعي العالم الغربي اكتشافها واختراعها إنما قد وضعت في الواقع في العالم الاسلامي. إننا نجهل تراثنا في الحقول الحياتية الاخرى أيضاً كحقل الفن والصناعات المستظرفة والفلسفة والفيزياء والكيمياء والتاريخ. فنحن نجهل حقيقة وضعنا الماضي كما نجهل حقيقة وضعنا الراهن.

ان السادة الذين تشرفوا بزيارة مدينة مشهد المقدسة لابد ان رأوا تلك المصاحف الخطية النفيسة جداً والتي يعود تاريخها الى ما قبل عشرة أو احدى عشر قرناً من الزمان. ان بعض تلك المصاحف يوجد فيه جوانب من العمل الفني أو الجمالي الفائق للتصور وكما يقول المشرف على هذا القسم فان واحداً من هذه المصاحف قد تم تخمين قيمته المادية فقط في حدود خمسة ملايين تومان (أي ما يعادل حوالي المليون دولار في الوقت الحاضر ـ المترجم ـ). فمن خط هذه المصاحف؟ إن الذين خطوها أو ساهموا في إخراج هذه المصاحف بتلك الهالة الجمالية أو شاركوا في صناعتها الخطية كالتذهيب أو ما شابه ذلك ترى فيهم الايراني والتركي والمغولي والعربي والهندي. المهم ان الذي كان يدفع كل هؤلاء الى الابداع في هذا المجال هو الاسلام وحسهم الاسلامي. أي ان الروح الاسلامية هي التي تقف وراء كل تلك الانجازات.

بالأمس قرأنا جميعاً في الصحف انه تم اكتشاف مصحف يُقدر ثمنه اليوم بحوالي الثلاثة مليون تومان. وهل تعرفون أين وجد هذا المصحف؟ لقد تم العثور عليه في أحد صناديق الأوراق القديمة، أي ان المصاحف المخطوطة كانت توضع بين أيدي القراء طوال القرنين أو الثلاثة الاخيرة حتى يقرأ فيها الناس من أجل الحصول على الثواب، و بالتالي فانه كان يتحول تدريجياً الى أشبه ما يكون بالاوراق البالية فيُخلط مع سائر الاوراق القديمة و يُدفن خارج المدينة مع اكوام الورق البالية.

ولحسن الحظ فان هذه المصاحف المُعدة للدفن قد تم العثور عليها في داخل أكياس من الورق

القديم. لكنه صادف أن أحد الفضوليين قد ذهب وفتش بين تلك الأكوام وتمكن من جمع ما يقارب (١١٠٠) نسخة من هذه المصاحف القديمة والتي يُقدر قيمة واحد منها حوالي الثلاثة ملايين تومان. فهل لاحظتم مقدار إهتمامنا ووعينا لقرآننا ولتراثنا الثقافي والحضاري!! قسما بالله لو اننا نبكي دماً على حالنا لكان ذلك قليل. لماذا يكون سجلنا في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى هذا الحد مُزرٍ وضعيف؟ أتعرفون ماذا يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ انه يعني التعاضد والتضامن والتعاون والكفاح المشترك والتعارف واكتساب الوعي والقدرة.

وعندما يتم طرح هذا المبدأ منذ اليوم الأول كدعامة من دعائم ديننا فانه إنما يُطرح لان ديننا دين اجتماعي وليس دين فردي، ولا هو دين الصوامع والأديرة. ان الذين أمضوا عمراً طويلاً في الصوامع والأديرة يتجهون اليوم نحو التشكل والتضامن والتعاضد فكيف بنا نحن المسلمين الذين نملك ذلك الدين الاجتماعي، دين الحياة والتعاون والوحدة والتضامن. أترانا ذاهبون باتجاه العزلة والانعزال والتفرقة والانفصال! ان ديننا ودستورنا يدعواننا الى إمتلاك الوعي والمعرفة بل والى تقدير واستطلاع المقدر من حوادث المستقبل. في حين اننا نعيش الآن في وضع ليس فقط لا نعرف فيه ماذا يُخبيء لنا المستقبل بل اننا نجهل حتى حقيقة الاوضاع التي نعيشها في حاضرنا! وامامنا الامام جعفر الصادق(ع) قال قبل ثلاثة عشر قرناً: «العالِمُ بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»[٣]. أي ان الأمة التي لا تعرف الحقائق المحيطة بها أمة مُعرضة على الدوام لارتكاب الاخطاء والانحراف عن النهج القويم. و بالتالي فانها بدلاً من الانقضاض على العدو ستعمل على نهش كيانها و بدلاً من ضرب العدو والحاق الجراح به تراها تُدمي قلبها وتُسوِّد سُجلها هي. نعم أمة تهيم على وجهها في التيه والضياع، وهذا هو حالنا اليوم وهذه هي حقيقة سُجلنا.

والآن ماذا علينا ان نفعل حتى نصبح نحن أمة عزيزة الجانب وأمة معتبرة يُحسب لها حساب بين الأمم والشعوب؟ ان هذا السؤال قد أجاب عليه القرآن الكريم عندما ورد في ذكره تعالى: [كُنتم خير أمةٍ أخرجت للناس]. نعم ولكن بشرط: [تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر][٤]. فهل تُريد حقاً ـ يا أخي ـ ان تمنح نفسك قيمة واعتباراً؟ هل تريد ان ترفع من مقامك لدى رسول الله؟ انه لا يتم لك ذلك إلا بالعمل بهذا الاصل وعند ذاك تحفظ مقامك عند الله وعند رسوله. واذا ما أرادت أمتنا ان يُحسب لها حساب بين الأمم والشعوب وان يحترمها المعسكر الشرقي، كما يحترمها المعسكر الغربي فان عليها ان تخرج نفسها من التبعية لهذه القوى وتمتلك الحاكمية المستقلة وتقرر مصيرها بنفسها. أي ان تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتعزز اسس التضامن والتعاضد والاخوة وتحيي التكافل الاخوي فيما بين صفوفها وترمي جانباً كل مظاهر الجهل والضعف واللامبالاة. فالجهل إنما يفقد الأمة مقومات الشعور والاطلاع على حقائق الزمان، واللامبالاة إنما

تجلب للامة الضعف والهوان والارتهان.

ثم هل يكفينا ان نجلس هنا ونقول ان عنصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان عاملاً هاماً من عوامل النهضة الحسينية، وإنه أعطى زخماً كبيراً للحسين(ع)، وان الحسين بن علي(ع) في ترجمته لهذا العامل بالعمل انما رفع من قيمة هذا العامل، وان الاسلام قد منح أهمية بالغة لموضوعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعتبرها دعامة أساسية من دعائم الدين والتعاليم الالهية. وإنه لا قيمة لسائر التعاليم الدينية الاخرى بدون هذا الاصل والركن الديني الهام. وهل يجوز لنا ان نكتفي بهذا أم أن كل هذا صحيح ولكن علينا ان نعرف ما هو المطلوب منا في الوقت الراهن؟ وهل يجوز لنا الاكتفاء بالحديث عن الماضي؟ أم ان الحديث عن الماضي لا ينفع دون البحث عن المستقبل؟

يجب علينا ان نوصل بين الماضي والمستقبل. ولابد من الاستفادة من برنامج النهضة الحسينية في هذا المجال. اذ ينبغي توعية الناس وتوجيههم الوجهة الصحيحة في التبليغ والدعوة والاعلام والترويج سواء كان ذلك بواسطة الكتب أو قراءتها أو مطالعتها لكي نشخص نوع التفكير المطلوب ونوع التعاطف والالتزام المطلوب من قِبلنا.

فلننظر الى علي بن أبي طالب(ع) والحسين بن علي(ع) ونرى نوع القضايا التي كانوا يتحسسون تجاهها و يتعاطفون معها حتى نهتم نحن ونتعاطف مع تلك القضايا والمسائل. ولنسأل انفسنا لماذا ياترى كان أئمتنا يتعاطفون مع قضايا ومسائل غير تلك التي نتعاطف معها ونتحسس تجاهها اليوم؟ وانطلاقاً من هذا الموقع أيضاً ينبغي لنا ان نتعلم كيف ننفق أموالنا وأين نستثمرها. فهل قمنا نحن بأي تطور يُذكر في هذا الاتجاه؟ وهل ترانا نعرف ماذا يعني الانفاق في سبيل الله في مثل أيامنا هذه؟ والله انني اخاف ان يكون الضرر الذي نُلحقه بالمجتمع أو الاساءة التي نوجهها للاسلام بسبب عملنا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصورة مغلوطة اكثر من الضرر الناتج عن تركنا لهذا الواجب.

لو جئنا اليوم لنحسب مجموع الفوائد والاضرار الناتجة عن حركة تأليفنا ونشرنا لكتبنا الاسلامية الراهنة لا أدري هل سيكون حجم الفائدة فيها هو الاكثر أم حجم الضرر؟ كما انني لا استطيع كذلك القطع بشكل دقيق فيما اذا كان حجم الفوائد المتأتية من الطرق الفعلية المتبعة في إنفاق الأموال بما فيها تلك الطريقة التي نسميها قربة الى الله هو الاكثر أم ان ضررها للاسلام اكثر من نفعها؟ ذلك ان القرآن الكريم يُصرح بوضوح بان الانفاق على نوعين: فاما ان يكون انفاق يثاب عليه كما ورد في قوله تعالى: [مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبةٍ انبتت سبع سنابل في كل سُنبلة مأة حبّة].. بل أكثر من ذلك أيضاً: [والله يضاعف لمن يشاء]، أو إنفاق في إتجاه يُعاقب عليه كما ورد في قوله تعالى: [كمثلِ ريحٍ فيها صِرٌّ أصابت حرث قومٍ

ظلموا أنفسهم][٦].

فاذا أردنا ان نعطي أنفسنا القيمة والدرجة اللائقة بالمؤمنين ونكتسب الاحترام والتقدير عند الله ورسوله ونحصل على اعتزاز شعوب العالم واحترامهم لنا وليس أمامنا سوى احياء هذا الأصل والمبدأ الاسلامي.

هل سألنا أنفسنا لو كان نبي الاسلام حياً يعيش بيننا اليوم ماذا كان سيفعل؟ وبماذا كان يُفكر؟ والله و بالله أقسمُ بان النبي الاكرم (ص) إنما يرتعش جسده المقدس وهو في قبره من يهود وأعمال يهود. وهذه مسألة لا تقبل التأويل. انها مسألة منطقية واضحة للغاية. انها مسألة حسابية بسيطة. ومن يرفض التصريح بها إنما يرتكب ازاء ذلك ذنباً. وانني والله لو رفضت التصريح بها إنما ارتكب ذنباً وكل خطيب أو واعظ لا يُصرح بهذه الحقيقة فانه مرتكب للذنب. فناهيك عن الجانب الاسلامي للقضية أتعرفون ما هو تاريخ القضية الفلسطينية؟

إنهم يدعون انه وقبل ثلاثة آلاف عام أقام اليهود دولة لاسرائيل على أرض فلسطين.. أقرأوا التاريخ وانظروا متى كانت بلاد فلسطين على إمتداد الالفين أو الثلاثة آلاف عام الماضية ملكاً ليهود؟ أو متى كان القسم الأعظم من أرض فلسطين ملكاً ليهود؟ هل كانت فعلاً المساحة العظمى من بلاد فلسطين ملكاً لقوم يهود؟ إنها والله لم تكن ملكاً لهم لا قبل الاسلام ولا بعد الاسلام. وفي اليوم الذي فتح فيه المسلمون أرض فلسطين كانت فلسطين تحت تصرف المسيحيين وليس تحت تصرف اليهود. و بالمناسبة فان المسيحيين الذين عقدوا الصلح مع المسلمين بعد الفتح قد وضعوا بنداً في معاهدة الصلح المذكورة يشترط على المسلمين بعدم السماح لليهود بالدخول الى فلسطين. أي انهم قالوا للمسلمين بانهم مستعدون للتعايش معهم ولكنهم غير مستعدين للتعايش مع اليهود. فكيف؟ ومن أين جاءت هذه التسمية فجأة وتم الصاقها بهذه البلاد وصارت الوطن القومي اليهودي؟

إن واحدة من القضايا التي تُسود سجل قرننا الحاضر وتجعله مظلماً (هذا القرن الذي أكتسب لقب قرن حقوق الانسان وقرن الحرية والانسانية كذباً وزوراً) هي هذه القضية. فيهود العالم و بعد ما تعرضوا له من عذاب ومحن ومعاناة على أيدي شعوب غير اسلامية (في روسيا والمانيا و بلاد اخرى كثيرة) جلس كبارهم مجتمعين في مؤتمراتهم وصاروا يقولون ما دمنا متفرقين وموزعين في الشتات فاننا سنظل أقليات لا قيمة لها في العالم و يظل مصيرنا هكذا مجهولا. ولابد لنا من مركز نختاره لانفسنا لنجتمع فيه ونلم حوله شمل اليهود من أنحاء الدنيا. ولم تكن أرض فلسطين في مُخيلتهم في بداية الأمر، الى أن وقعت الحرب الكونية الاولى. و باختصار اندلعت الحرب بين الحلفاء والعثمانيين. ولست هنا بصدد الدفاع عن العثمانيين لكنها على أية حال كانت تمثل مركزية للمسلمين حتى وان كانت ظالمة، لكنها بالتالي دولة مركزية. وما كان من وجهاء العرب

السُذج آنذاك والذين كانوا قد طفح الكيل معهم في مقابل العثمانيين إلا ان رضخوا لتحريك الحلفاء لهم ضد العثمانيين. و بدأوا بشن الحرب الداخلية ضد الحكم العثماني أملاً بالحصول على الاستقلال الذي وعدهم به الحلفاء.

كان الانكليز قد قطعوا عهداً على أنفسهم بمنح الاستقلال للعرب شرط وقوفهم الى جانب الانكليز ضد العثمانيين في الحرب. وقاتل اولئك البسطاء المساكين. نعم و بينما كان اولئك التعساء الجهلة يُقاتلون بدون وعي ضد حكومتهم المُسلمة ولو نسبياً كان الانكليز قد عززوا تحالفهم مع الحركة الصهيونية الناشئة ودعمّوا ذلك التحالف بوعد قدموه للصهاينة بان تكون فلسطين ما بعد الحرب وطناً في قلب العالم الاسلامي. وتشكلت عصبة الأمم (لاحظوا العدالة!) التي أقرت بوجود أمم قاصرة وغير نامية (لاسيما تلك الأمم التي انفصلت عن الدولة العثمانية) وأمرت بتعيين ولي وقيّم يرعى شؤونها أي ان تصبح تحت الانتداب والحماية الخارجية. وفي الحقيقة فانهم ارادوا اقتسام ارث الدولة العثمانية فيما بينهم. وهكذا منحوا قسماً من تلك البلاد الى الفرنسيين بينما منحوا القسم الآخر الى بريطانيا. ومن جملة ما أعطي لبريطانيا كانت فلسطين. وخرجت بريطانيا بعد الحرب لتقول لأهل فلسطين انا القيم والولي عليكم. ومن ثم منحت هذه الارض الى الصهاينة بوعد رسمي من الدولة البريطانية وهو الوعد المعروف في التاريخ باسم وعد بلفور.

وهنا قام عدد من المثقفين العرب بالتمرد والثورة على هذه الاوضاع. ولكن سرعان ما تم اعدامهم والتنكيل بجماعتهم وتعليق المشانق لعناصرهم. من جهة اخرى كانت أمواج الهجرة اليهودية مستمرة دون انقطاع. وكلما كان عدد اليهود يزداد كلما كانت تزداد بينهم عصابات الارهاب التي كانت تُسلحها القوى الاستعمارية العالمية. وشيئاً فشيئاً أوكلت مهام ضرب المسلمين والتنكيل بهم في فلسطين الى أيدي هؤلاء الصهاينة الذين لم يتوانوا عن كل أشكال الارهاب بما فيه الاخراج والطرد والملاحقة حتى خلقوا اجيالاً من اللاجئين الفلسطينيين المُبعدين عن وطنهم. ولم تنقطع موجات الهجرة اليهودية من أنحاء أوروبا الى فلسطين. وهذه الاسماء التي تسمعون بها اليوم على رأس دولتهم امثال موشي دايان وغولدامائير وغيرهم من الشياطين ما هي إلا مجموعات من المرتزقة الذين تنادوا من أركان الأرض المتباعدة وجاءوا ليدّعوا ان هذه الأرض ارضهم! بينما صار اصحاب الارض المسلمين الذين يناهز تعدادهم اليوم ثلاثة ملايين نسمة لاجئين مشردين خارج وطنهم فلسطين. وهل تتصورون ان الهدف من وراء كل هذه الاعمال هو تشكيل دولة صغيرة لهم في فلسطين؟! اذا كان هذا هو تصوركم فانتم على خطأ أكيد. ونحن جميعاً مخطئون. انهم يعلمون جيداً ان مجرد دولة صغيرة لا يمكن لها أن تستمر في الحياة في هذه البلاد. فهذا الكيان يجب ان يكون اسرائيل الكبرى التي ستشمل حدودها لربما حتى

ايران.

وكما يذكر عبد الرحمن فرامرزي (كاتب ايراني كتب عن فلسطين): ان اسرائيل التي أراها ستدعي غداً بملكيتها حتى لشيراز في جنوب ايران. وستقول بان شعراء ايران انفسهم قالوا بذلك، إستناداً الى تشبيه بعض الشعراء الايرانيين لمدينة شيراز بمُلك سليمان. وكُلما أدعينا نحن الايرانيين بان ذلك القول ما هو إلا تشبيه شعري ليس إلا فانهم سيجيبوننا بان ما هو موجود بين أيدينا يُعتبر وثيقة تاريخية تُثبت ملكيتنا لتلك المدينة الايرانية! ألم يدعوا بملكيتهم لخيبر القريبة من المدينة المنورة؟ وهل نسينا اقتراح «روزفلت» للملك السعودي آنذاك بان يبيع «خيبر» لليهود! وهل نسينا إدعاءهم بملكية العراق واراضي المسلمين المقدسة فيها. والله و بالله أقسم باننا مسؤولون تجاه هذه القضية.

وأقسم بالله باننا رغم ذلك غافلون. وأقسم بالله بان القضية التي تُدمي قلب النبي الاكرم (ص) ـ وهو في قبره ـ هذه الايام هي هذه القضية. وان القضية التي تُدمي قلب الحسين بن علي هي هذه القضية. فاذا كنا نحترم أنفسنا حقاً ونُقدر عزاء الحسين بن علي حق التقدير فاننا يجب ان نتصور ماذا لو ان الحسين بن علي كان بيننا اليوم وأراد ان يطلب منا ان نُقيم له العزاء؟ تُرى أي الشعارات كانت هي التي سيطالبنا بترديدها؟ فهل كان سيقول لنا اقرأوا في المجالس «أين ابني الفتى علي الأكبر»، أو سيطالبنا بالمناداة: «يازينب المعذبة الوداع الوداع»، وهي أمور لاشك لم يفكر فيها الامام الحسين طوال حياته، وانه لم يُردد مثل هذه الشعارات الخانعة الذليلة في يوم من ايام عمره. نعم فلو كان الحسين بن علي بيننا اليوم لقال لنا اذا كنتم تريدون حقاً إقامة العزاء من أجلي واردتم الضرب على الصدور والخدود من اجلي فان شعاركم لابد وان يكون فلسطينياً. فشمر اليوم هو موشي ديان. فشمر ما قبل الف وثلا ثمائة عام قد مات وعليك ان تتعرف على شمر هذا العصر. ان جدران هذه المدينة يجب ان تهتز اليوم من شعارات فلسطين.

لقد كذبوا علينا طويلا وقالوا انها مسألة داخلية لا تخصنا بل تخص الصراع العربي ـ الاسرائيلي. ومرة اخرى كما يقول عبد الرحمن فرامرزي: اذا كانت فلسطين ملكاً للاسرائيليين حقاً والهجمة ليست هجمة دينية مذهبية. فلماذا تتدفق الاموال باستمرار من يهود العالم نحوهم؟

ما هو الجواب الذي نملكه تجاه اسلامنا ونبينا؟ ألم تقرأوا قبل أيام في الصحف ان يهود العالم المنتشرين في بلاد الارض وليس اليهود الحاملين للجنسية الاسرائيلية قد أرسلوا مؤخراً خمسمائة مليون دولار الى «اسرائيل» لتشتري بها طائرات الفانتوم حتى ترمي بقنابلها على رؤوس المسلمين. وكما سمعت فان يهود ايران (في زمن الشاه ـ المترجم) قد بعثوا ما يُعادل قيمة طائرتي فانتوم مساعدات نقدية الى اسرائيل في العام المنصرم. نعم ستة وثلا ثون مليون دولار هي قيمة مساعدات

يهود ايران وحدهم. وأنا هنا لا ألوم يهود ايران انطلاقاً من كونهم يهود. ينبغي لنا ان نلوم أنفسنا فهم يُساعدون أهل دينهم ومذهبهم. ان الواحد منهم يرسل المساعدات بكل فخر واعتزاز وترسل اليه الوصولات من موشي دايان ثم يُبرزها بكل فخر في بازار طهران.

ألم يكتبوا في الصحف قبل أيام، ان يهود امريكا وحدهم يُرسلون مساعدات بقيمة مليون دولار يومياً الى اسرائيل؟ فما هي مساعينا وجهودنا نحن المسلمين مقابل ذلك؟ قسماً بالله يجب ان نخجل من أنفسنا ونحن نحمل لقب مسلمين؛ ونخجل من أنفسنا ونحن ندعي باننا شيعة علي بن أبي طالب. وانا أقول انه حرامٌ علينا بعد كل هذا الذي جرى ويجري أمامنا من الآن وصاعداً ان ننقل هذا الحديث المروي عن ان علي بن أبي طالب عندما سمع بهجوم العدو على بلاد الاسلام انه قال: «هذا أخو غامدٍ وقد وردت خيلهُ الانبار» ثم أضاف: «ولقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والاخرى المعاهدة، فينتزع حجلها وَقُلْبَهَا (السوار- المترجم) وقلائدها ورُعُثَهَا (ضرب من الخرز- المترجم) ما تمتنع منه إلا بالاسترجاع والاسترحام ثم انصرفوا وآخرين ما نال رجلاً منهم كلم ولا أريق لهم دم». نعم فهذا علي بن أبي طالب نفسه الذي ندعي باننا من شيعته ونتعصب اليه كذباً، وبمناسبة و بدون مناسبة، بعد ان سمع بتلك الاخبار يقول: «فلو ان امرءاً مُسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً بل كان به عندي جديراً».

أليس من واجبنا تقديم المساعدات المالية مثل هؤلاء؟ أليسوا مسلمين وعندهم أحبة وأبناء اعزاء؟ أليس من حقهم ان ينهضوا و يثوروا مطالبين بحقوقهم الانسانية المشروعة؟ ومن منا يستطيع ان ينكر على هؤلاء الفلسطينيين اللاجئين حقهم في العودة الى وطنهم؟ انني شخصياً قد التقيت بعدد من هؤلاء. والله انهم شباب يُفتخر بهم! لقد كانوا يرددون جملة واحدة: «دماء الشهداء»، نعم فايمانهم وعزتهم بدم الشهيد ودم الشهيد فقط، إن فيهم والله من هو بحاجة الى اللباس والرداء ليحمي نفسه من العراء. ولو قرر مسلمو العالم بملايينهم ال (٧٠٠) ان يدفع كل واحد منهم ريال واحد في العام لكان مجموع ما يدفعونه سنوياً يبلغ ثلاثمائة مليار دولار. ولو ان الشعب الايراني وحده قرر المساهمة في مساعدة الفلسطينيين بريال واحد في السنة لبلغ مقدار ما يقدمه الشعب الايراني عشرة ملايين دولار سنوياً (٩٠ مليون تومان). واذا ما قرر عُشر مسلمي العالم فقط ان يتبرعوا بريال واحد يومياً لبلغ مجموع الدعم الاسلامي المالي مليون دولار يومياً (٩ ملايين تومان). قال تعالى: [فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم..][8] وقال أيضاً: [الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وأنفسهم..][9].

ان أقل ما يمكننا المساعدة به هو المال. ووالله ان هذا الانفاق في هذا الباب انفاق واجب وتكليف إلهي كما الصلاة والصوم واجبان. وأول سؤال سيوجه الينا بعد موتنا هو ماذا عملنا في مجال التضامن الاسلامي؟ قال رسول الله (ص): «من سمع مُسلماً ينادي ياللمسلمين فلم يُجبه

فليس بمُسلم»[١٠]. فما الذي يمنعنا ان نفتح حساباً بنكياً باسمهم؟ وما هو المانع في أن نخصص جزءاً بسيطاً من عائداتنا لدعمهم؟ ولماذا يقوم يهود العالم أجمع ومعهم يهود ايران بمساعدة الاسرائيليين و ينالون على ذلك كل التبريك والتهنئة و يُنعتون بالشعوب الواعية ولا يحصل مثل هذا من طرفنا؟ ان الشعوب الواعية هي تلك الشعوب التي تغتنم الفرص وتحس بالمعاناة التي تعيشها جماهير الأمة وتُدرك الحقائق المحيطة بها.

إننا إنما قمت بواجبي وواجبي هو الافصاح عن هذه الحقائق واعلانها وان الله وحده هو الشاهد على انني انما فعلت ذلك تلبية لنداء الضمير والوجدان الذي كان يعذبني ليس إلا. وانني أرى في الدعم المالي واجب مفروض علينا جيعاً. وأرى انه من واجبي كما انه من واجب كل عالم وخطيب ان يُشير الى هذه الحقائق و يُعلنها صراحة.

ان مراجع تقليدنا كآية الله الحكيم وغيره قد أفتوا رسمياً بان من يُقتل في هذه الجبهة وان كان غير مُصلياً فانه شهيد في سبيل الله.

فتعالوا اذن لنمنح انفسنا الاحترام والتقدير اللازمين ونُعطي القيمة لفكرنا وعملنا. ولكتبنا وأموالنا. ونجلب العزة والفخار والاحترام لانفسنا بين شعوب الارض. ان سبب عدم اهتمام الدول الكبرى بنا وعدم اكتراثها بمصيرنا يعود الى اعتقادهم باننا نحن المسلمين لا غيرة لنا. وهذا الأمر هو الذي جعل الحكومة الامريكية تتجرأ علينا. فهي تقول ان جماعة المسلمين ليس لها غيرة على جماهير أمتها. وانها تفتقر الى روح التضامن والتعاضد فيما بينها. في حين والقول للامريكان فان يهودي الذي يموت من أجل المال ولا يعرف شيئاً غير المال والذي يعبد المال والذي تتعلق حياته ومماته كلها بالمال فان يهود عندما يتعلق الأمر بمثل هذه الأمور الحساسة تراه يُقدم مليون دولار يومياً لاهل دينه ومذهبه، بينما يقف سبعمائة مليون مسلم في العالم متفرجين على أهل دينهم وملتهم ولا يقدمون لهم أية مساعدة تذكر!

اليوم هو يوم عاشوراء، يوم معراج الحسين بن علي عليه السلام. وهو يوم ينبغي علينا ان نستفيض فيه من روح الحسين وغيرة الحسين ومقاومة الحسين وشجاعة الحسين و بطولته ورؤيته الثاقبة النيرة عسى ان نصبح آدميين ونتسلح بالوعي ولو بمقدار ذرة. ان أحد الكتاب المعروفين وهو عباس محمود العقاد يذكر عبارة حول أبي عبد الله الحسين عليه السلام في غاية الاهمية خلاصتها: انه بدا في يوم عاشوراء وكأن نوعاً من السبق أو المباراة قد برز بين الخصال الحسينية. أي ان الفضائل الحسينية في ذلك اليوم أرادت ان تسبق كل واحدة منها الاخرى. فصبر الحسين أراد أن يسبق سائر خصاله الاخرى. بينما رضى الحسين الذي هو من رضى الله أراد ان بدوره ان يسبق صبره، ومن جهة فاخلاصه أراد ان يسبق كلاً من صبره ورضاه، وهكذا شجاعته كانت تُسابق الجميع حتى تقف في المقدمة من سائر الصفات الاخرى. وأنا بدوري أود ان أعرض عليكم ـ وأنا

اصغر من ان اتكلم عن الاخلاص الحسيني- بان الخصلة التي برزت اكثر من سائر الصفات الاخرى في يوم عاشوراء وتبلورت بوضوح هي طمأنينة الحسين. نعم طمأنينة الحسين واستقامته وهدوء روحه.

انه ليس قولاً يعود الفضل فيه اليَّ. أنه حديث يعود تاريخه الى اولئك الاوائل الذين ادركوا هذه الحقيقة منذ اليوم الاول. فأحد الحضور في معركة عاشوراء يسجل وقائع المعركة و يشير الى هذه الحقيقة في جملة بليغة للغاية نسبة الى عصره: «والله ما رأيت مكسوراً قط قد قُتل ولده وأهل بيته وأصحابه أربط جأشاً منه»[١١]. انه قول صحافي حصر وقائع المعركة ليس إلا.

انه امر عجيب للغاية. انه أمر جدي لا يقبل الهزل. وقد ظل هذا الأمر يثير اعجابي على الدوام. فأبي عبد الله الحسين(ع) في يوم عاشوراء كان يمضي ثابت الخُطى عارفاً بمستقبله المُضيء والمُشرق وناظراً بنفسه للآثار النورانية المتوقعة لنهضته. انه لم يكن ليشك لحظة واحدة بانه قد انتصر بشهادته. ولم يكن ليشك لحظة بانه آن الاوان للبذل بكل ما يملك في سبيل الله. ففي تلك اللحظات كان النداء الرباني يُشير الى نهاية موسم الزرع والبذر و بداية فصل الحصاد واستثمار تلك النهضة. وهذا هو الذي حصل بالفعل. فمقتل الحسين(ع) كان يعني بالضبط شروع عصر الحركات التحررية والثورات وفصول التضامن والتآخي والتعاضد من جهة والتمرد والقيام ضد جهاز الحكم الأموي من جهة اخرى.

السلامُ عليك ياأبا عبد الله أشهدُ انك قد أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر وجاهدت في الله حق جهاده

أشهدُ انك قد أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر وجاهدت في الله حق جهاده حتى أتاك اليقين.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، باسمك العظيم الاعظم الاعز الاجل الاكرم ياالله..

اللهم أرزقنا جميعاً حُسن العاقبة وعرفنا بالقرآن و بالاسلام.

اللهم أدفع عنا هذا الكسل وهذا التراخي وهذا التردد المستحكم في أرواحنا نحن المسلمين.

اللهم أمنحنا الغيرة وأرزقنا الوحدة والاتفاق واكرم علينا بروح التآخي والتضامن.

اللهم أرفع شر الكفار واسرائيل والصهيونية عن رؤوس المسلمين ووفقنا للنضال ضد العدو الذي يُهدد كيان الاسلام والقرآن.

اللهم اغفر لموتانا الاولين والآخرين في هذا اليوم العزيز.

(١) سورة التوبة الآية ١١٢.
(٢) لاشك ان تعداد مسلمي العالم قد تجاوز اليوم المليار نسمة.
(٣) تحف العقول ص٣٥٦.
(٤) سورة آل عمران، الآية ١١٠.
(٥) سورة البقرة، الآية ٢٦١.
(٦) سورة آل عمران، الآية ١١٧.
(٧) نهج البلاغة، الامام علي(ع). ضبط الدكتور صبحي صالح. ص٧٠.
(٨) سورة النساء، الآية ٩٥.
(٩) سورة التوبة، الآية ٢٠.
(١٠) اصول الكافي ج٢ ص١٦٤(وردت في المجلد المذكور «برجل» بدل «بمسلم»).
(١١) اللهوف، ص٥٠.

التنمية الاسلامية
ببليوغرافيا مختارة

إستعارت بلدان العالم الاسلامي أنماطاً للتنمية من هنا أو هناك، و بذلت جهداً وافراً حثيثاً من أجل تطبيقها على المجتمع، ولكن هذا التطبيق انتكس فاشلا مرة ومختنقاً أخرى.

وغاية ما أنجزته أنماط التنمية هذه هو دمج اقتصاديات المسلمين بمنظومة التبعية للآخر وتكييف التخلف بصورة جديدة تعمق حالة الانحطاط والاستعمار، وأصبح المشروع التنموي الوافد أداة لقهر وأسر الأمة واستنزاف ثرواتها وتبديد وهدر أمكاناتها.

وليس ذلك إلاّ تعبيراً عن التقاطع بين القاعدة التحتية للأمة والنمط الوافد، فلا يمكن أن تُلغي التنمية آليات التبعية والانحطاط وتمثل مقولة نهضوية إلاّ اذا تجلت في السيرورة التاريخية والحضارية للأمة وتطابقت مع تشكلها العقائدي و واقعها الاجتماعي والاقتصادي.

وفيما يلي قائمة ببليوغرافية منتقاة لما صدر حول التنمية الاسلامية من كتب و بحوث ومحاضرات ومقالات باللغة العربية حتى عام ١٩٨٨م، نرجو أن تكون دليلاً للباحثين في استلهام مشروع الاسلام التنموي الذي يحرر الانسان المسلم من آليات التخلف والتبعية.

والله ولي التوفيق

عبد الجبار الرفاعي

١ ـ أباظة، ابراهيم دسوقي. استراتيجية التنمية بين الاصالة والتقليد. القاهرة: الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية. ط٢، ١٩٨٣م.
٢ ـ أبن الحكيم. الاسلام والحداثة في معركة التنمية. الثقافة (الجزائر) س١٤: ع٨٣(١٤٠٤/١٢هـ ـ ١٤٠٥/١هـ ـ ٩، ١٩٨٤/١٠م)، ص ٢٥ ـ ٤٠.
٣ ـ أستيته، د. سمير. التنمية في الاسلام والنظم الوضعية ـ ١). الاقتصاد الاسلامي، ع٥٧(١٤هـ ـ ١٩٨٤م))، ص٣٧٩.
٤ ـ استيته، د. سمير. التنمية في الاسلام والنظم الوضعية ـ ٢). الاقتصاد الاسلامي. ع٥٨(١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م))، ص٤١٩.
٥ ـ بدن، عبد المنعم محمد. الاسلام والتنمية. المسلم المعاصر. س٨: ٢٩٤ (١٤٠٢/٢هـ). ص١٤٣ ـ ١٥٠.
٦ ـ بن نبي، مالك. شروط النهضة. ترجمه عن الفرنسية: عبد الصبور شاهين ومحمد كامل مسقاوي. ١٩٦٠م. بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٦٩م، ٢٣٩ص، ٢٠x١٤سم.
٧ ـ البيومي، عبد المعطي. الاطار العام لفلسفة الاسلام في التنمية. البنوك الاسلامية: ع١٨ (١٤٠١هـ)، ص١٦ ـ ٢٤.
٨ ـ التحرير. الاسلام والتنمية. النور ع٣٢، ص٢٤
٩ ـ الجادر، أديب. التنمية عملية نضالية. الحوار. س٢:ع٧ (خريف ١٩٨٧م ـ ١٤٠٧هـ)، ص٣٧ ـ ٤٤.
١٠ ـ حبر، عبد الله حسن. الادارة ودورها في التنمية من منظور اسلامي. بحث مقدم الى مؤتمر الاسلام والتنمية (عمان)، ١٩٨٥م.
١١ ـ الجوهري، عبد الهادي وآخرون. دراسات في التنمية الاجتماعية، مدخل اسلامي. القاهرة، دار نهضة الشرق، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨٢م.
١٢ ـ الجابي، محمد عريز. نظرة اسلامية على التكنولوجيا. منبر الحوار: ع١٠ (صيف ١٩٨٨م ـ ١٤٠٨هـ)، ص١٣٠ ـ ١٣٨.
١٣ ـ حسون، تماضر زهدي. الاسلام والتنمية. الرياض، كلية الآداب، رئاسة تعليم البنات، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، (محاضرة).
١٤ ـ حسين، عادل. التراث ومستقبل التنمية. الحوار (النمسا): ع١ (ربيع ١٩٨٦م)، ص٢١ ـ ٤٠م.
١٥ ـ الخياط، عبد العزيز. التنمية والرفاه من منظور اسلامي. المجلة الاسلامية (الرباط). ع١٤ (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، ص١٦ ـ ٣٢ (من بحوث الندوة الاقتصادية الاسلامية في عمان. كلية الشريعة، الجامعة الاردنية، ١٤٠٣هـ، العروة الوثقى، ع٣٥، ص٣٢ ـ ٤٢.
١٦ ـ الرحمن، أنيس. منهاج الصياغة خطط التنمية الحضرية على الصعيد الاسلامي. بحث مقدم الى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الاسلامي المنعقد في اسلام آباد. ونشر في كتاب دراسات في الاقتصاد الاسلامي، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥، ص٢٨٨ ـ ٣٩١.

١٧ ـ زعير، محمد عبد الحكيم. الاسلام والتنمية. الاقتصاد الاسلامي، ع٥١(١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م) ص٥٠.
١٨ ـ السقيه، سمير شريف. دراسة مقارنة بين مفهومي التنمية في الفكر الوضعي والفكر الاسلامي. بحث مقدم الى مؤتمر الاسلام والتنمية (عمان)، ١٩٨٥م.
١٩ ـ شاهين، د. عبد الرحمن. من دعائم النهضة للامة الاسلامية. مجلة الارشاد، صنعاء، ٦٤(١٩٨٧/٢).
٢٠ ـ شلش، اسماعيل سرور. الاسلام والتنمية، الدين والتغيير الاجتماعي ـ السياسي، مراجعة كتاب جون اسبوسيت، المستقبل العربي، ع٥٧، ص١٣٩ ـ ١٤٣.
٢١ ـ عبد الجبار، محمد، مبادىء عريضة للاستراتيجية التنموية في الاسلام ـ ٢ ـ دور الدولة في عملية التنمية. الوحدة الاسلامية. س٥: ع٨٦ (١٤٠٨/١٢هـ ـ ١٩٨٨/٧م)، ص٥٢ ـ ٥٣.
٢٢ ـ عبد الحميد، د. محسن. الاسلام ودور الانسان في التنمية. الامة، ع٣٤(١٩٨٣/٧م)، ص٤٦.
٢٣ ـ عبد الحميد، د. محسن. النظام الاجتماعي وعلاقته بالتنمية. الامة: ع٣٦ (١٩٨٣/٩م)، ص٧٠.
٢٤ ـ عطية، محيي الدين. هل للتطوع مكان على خريطة التنمية. الحوار: ع٣ (خريف ١٩٨٦م) ص١٥٧ ـ ١٦٢.
٢٥ ـ عفر، محمد عبد المنعم. ابعاد التنمية في الاسلام. الاقتصاد الاسلامي، ع ٢١ (١٤٠٣/٨هـ)، ص ٣٤ ـ ٣٥.
٢٦ ـ العمري، جلال الدين. أهمية الاستعداد العلمي للنهضة الاسلامية. البعث الاسلامي: ٢٣مج٣٣: ع١(١٤٠٨/٩هـ)، ص٤٠ ـ ٤٩.
٢٧ ـ عوض، محمد هاشم. النمو العادل في الاسلام. الفكر الاسلامي (الخرطوم): ع١(١٤٠٣/١٢هـ)، ص٢٦ ـ ٤٠.
٢٨ ـ غانم، حسين. نحو نموذج اسلامي للنمو الاقتصادي. مجلة ابحاث الاقتصاد الاسلامي مج٢: ع١(صيف ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م)، ص١٠٠ ـ ١٠٩.
٢٩ ـ القريوني، محمد قاسم. دراسة مقارنة عن دور الادارة العامة في التنمية بين المذاهب الوضعية المعاصرة والادارة في الاسلام. بحث مقدم الى مؤتمر الاسلام والتنمية (عمان): ١٩٨٥م.
٣٠ ـ القطان، مناع خليل. عوامل النهضة الاسلامية. الرياض: كلية الشريعة ـ جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢هـ (محاضرة).
٣١ ـ المحرر الاقتصادي. ندوة التنمية والضوابط الشرعية للاستثمار تؤكد: فقدان الحرية وغياب العدالة وراء فشل تجارب التنمية في العالم الاسلامي. لواء الاسلام. س٤٣: ع٨(١٤٠٩/٤هـ ١١/١٩٨٨م)، ص٣٠ ـ ٣١.
٣٢ ـ محمد، د. محمد سيد. الظروف التاريخية والآيديولوجية للتنمية الاسلامية المعاصرة. الطليعة الاسلامية. س٣: ع٢٦ (جمادي الثانية ١٤٠٥هـ ـ مارس ١٩٨٥م)، ص٣٦ ـ ٥١.
٣٣ ـ مرقس، نبيل. الجوهر الروحي الاخلاقي لظاهرة التنمية. الحوار: ع٣ (خريف ١٩٨٦م)، ص١٦٣ ـ ١٦٨.
٣٤ ـ المنوفي، د. كمال. الاسلام والتنمية. بيروت: دار القلم.
٣٥ ـ المنوفي، د. كمال. الاسلام والتنمية: دراسة ميدانية لاشكالية العلاقة. الفكر الاستراتيجي العربي (بيروت) ع١٥، ١٦(١ ـ ١٩٨٦/٢م)، ص٦٩ ـ ١٠٦.
٣٦ ـ المنيف، د. عبد الحميد محمد. القرآن وأهم عناصر النهضة في الاسلام. تونس: ١٩٨٥م.

٣٦- المهاجر، الشيخ محمد جعفر. توجه اسلامي لمسألة التنمية. المنطلق: ع٣٦(٢/١٤٠٨هـ-١٠/١٩٨٧م)، ص٤١-٤٤.
٣٨- المهاجر، الشيخ محمد جعفر. توجه اسلامي لمسألة التنمية. المنطلق: ع٣٩ (٥/١٤٠٨هـ-١/١٩٨٨م)، ص١٥-٢٨.
٣٩- ندوة الوحدة حول: الاسلام والتنمية. الوحدة: ع١٣(١٠/١٩٨٥م).
٤٠- يوسف، يوسف ابراهيم. الفكر الانمائي في الاسلام. السوق الاسلامية. ع١٨(٨/١٤٠١هـ)، ص٢٦-٣٤.

التنمية - اخلاقية

٤١- الكيلاني، د. ابراهيم زيد. التنمية في ضوء القيم القرآنية. بحث مقدم الى مؤتمر الاقتصاد الاسلامي والتنمية والزكاة. ٧-١١/جمادى الثانية ١٤٠٣هـ/٢١-٢٥ مارس ١٩٨٣م.
٤٢- نامق، صلاح الدين. لماذا لا يكون لنا مفهوم اسلامي اخلاقي للتنمية الاقتصادية. بحث مقدم الى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي (جدة)، جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٧٦م.

التنمية الاقتصادية

٤٣- أباظة، ابراهيم دسوقي. الاسلام والتنمية الاقتصادية. المنهل (جدة). س٣٣: ع١١ (ديسمبر ١٩٧٢م -يناير ١٩٧٣م)، ص١١٢٣-١١٣٢.
٤٤- ابن شقرون، أحمد. التنمية الاقتصادية من منظور اسلامي. مجلة الاحياء (طنجة-المغرب). مج٣: ع١(٧-١/١٤٠٤هـ-٥، ١١/١٩٨٣م)، ص٨٠-٩٧.
٤٥- أحمد، خورشيد. التنمية الاقتصادية في إطار اسلامي. ترجمة: رفيق المصري. مجلة أبحاث الاقتصاد الاسلامي (جدة). مج٢: ع٢ (٥/١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ص٤٥-٦٥.
٤٦- أحمد، عبد الرحمن يسرى. الاولويات الاساسية في المنهج الاسلامي للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي. جدة. المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الاسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٢هـ، ١٩٥ص (سلسلة المطبوعات بالعربية-٧).
٤٧- اسحاق، خالد. الرؤية الاسلامية للنشاط الاقتصادي-١. المسلم المعاصر. س٦: ع٢٢(جمادي الاولى ١٤٠٠هـ-ابريل ١٩٨١م)، ص٧٣-٩٠.
٤٨- اسحاق، خالد. الرؤية الاسلامية للنشاط الاقتصادي للتنمية-٢. المسلم المعاصر. س٦: ع٢٣ (رمضان ١٤٠٠هـ-يوليو ١٩٨٠م)، ص١٥٢-١٦٠.
٤٩- اوستري، جاك. الاسلام والتنمية الاقتصادية. ترجمة نبيل صبحي. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠م، ١١٨ص.
٥٠- تاسح، سليمان. الدولة الاسلامية والتنمية الاقتصادية. بحث مقدم الى المؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الاسلامي.

٥١ـ دنيا، شوقي أحمد. الاسلام والتنمية الاقتصادية. القاهرة: دار الفكر، ط١، ١٩٧٩م.
٥٢ـ شحادة، د. محمود سالم. التنمية الاقتصادية بين الاسلام والمناهج الاخرى. بحث مقدم الى ندوة الاقتصاد الاسلامي والتنمية والزكاة، ١٩٨٣م.
٥٣ـ شريف، ريحان. مفهوم التنمية الاقتصادية في الاسلام. بحث مقدم الى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الاسلامي المنعقد في اسلام آباد، ونشر في كتاب دراسات في الاقتصاد الاسلامي الصادر عن المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الاسلامي، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٣٧٣ ـ ٣٧٤.
٥٤ـ صديقي، محمد نجاة الله. مدخل اسلامي للتنمية الاقتصادية. ترجمة: محمد سلطان ابو علي.
٥٥ـ صقر، د. محمد أحمد. خطوط اساسية في الاقتصاد الاسلامي من خلال التنمية. الاقتصاد الاسلامي: ع٥١ (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، ص٥٣.
٥٦ـ صمد الله، توفيق. مسؤولية الدولة والمجتمع في التنمية الاقتصادية. التوحيد (طهران) ع١٧١، ١٧٢ (١٤٠٦/١٢هـ ـ ١٩٨٦/٩م)، ص٦٤ ـ ٧٠.
٥٧ـ عمر، محمد عبد المنعم. التنمية الاقتصادية لدول العالم الاسلامي. جدة: دار المجتمع. ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ١٦٨ص.
٥٨ـ عمر، محمد عبد المنعم. التنمية الاقتصادية مفهومها وابعادها في الاسلام. البنوك الاسلامية: ع٧ (١٣٩٩/١١هـ).
٥٩ـ الفنجري، محمد شوقي. الصيغة الاسلامية للتنمية الاقتصادية. الوعي الاسلامي. س ١٨: ع٢٠٩ (١٤٠٢/٥هـ)، ص١٠٨ ـ ١١١.
٦٠ـ الفنجري، محمد شوقي. التنمية الاقتصادية في الاسلام. الفيصل. س٧: ع٨٢ (١٤٠٤/٤هـ ـ ١٩٨٤/١م)، ص٣٥ ـ ٣٨.
٦١ـ الفنجري، محمد شوقي. الاسلام والتنمية الاقتصادية. بحث مقدم الى مؤتمر الاسلام والتنمية (عمان): ١٩٨٥م.

٦٢ـ القري، محمد علي. مراجعة كتاب يوسف ابراهيم يوسف، استراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الاسلام. مجلة ابحاث الاقتصاد الاسلامي مج٢: ع٢ (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، ص١٧٢ ـ ١٨١.
٦٣ـ النجار، أحمد نحو استراتيجية جديدة للتنمية الاقتصادية في الدول النامية. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م، (سلسلة بنوك بلا فوائد).
٦٤ـ النجار، أحمد. دراسة تمهيدية حول التنمية الاقتصادية والاجتماعية في ضوء تعاليم الاسلام. العروة الوثقى: ع١٨ (١٤٠٥هـ).
٦٥ـ يسري، عبد الرحمن. التنمية والتكامل الاقتصادي العربي من منطلق اسلامي. بحث مقدم الى ندوة الاقتصاد الاسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي (تونس): ١٩٨٥م.
٦٦ـ يسري، عبد الرحمن. العلاقات الاقتصادية بين البلدان الاسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية. بحث مقدم الى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الاسلامي المنعقد في اسلام آباد، ونشر في كتاب دراسات في الاقتصاد الاسلامي، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٢٦٥ ـ ٣١٤.

٦٧ـ يوسف، يوسف ابراهيم. استراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الاسلام. القاهرة: الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية، ١٩٨٣، ٤٢٣ص.
٦٨ـ يوسف، يوسف ابراهيم. الانسان والتنمية الاقتصادية في الاسلام. البنوك الاسلامية: ع٢٢ (١٤٠٢/٨هـ)، ص١٢ـ٢٨.
٦٩ـ يوسف، د. يوسف ابراهيم. التضامن الاسلامي وتحقيق التنمية الاقتصادية. الامة: ع٢٦ (١٩٨٢/١١م)، ص٧٨.
٧٠ـ يونس، د. عبد الله مختار. الاقتصاد الاسلامي والتكامل التنموي. النور: ع٢٩، ص٢٥.

التنمية ـ اولويات

٧١ـ دنور، د. محمود. التخطيط والتنمية. القاهرة: محاصرات مطبوعة، كلية التجارة، جامعة الازهر.
٧٢ـ عبد الجبار محمد. مبادىء عريضة للاستراتيجية والتنموية في الاسلام ـ٦ـ مفاهيم ما قبل التنمية(١). الوحدة الاسلامية. بيروت: ع٨٨ (١٤٠٨/١٢هـ ـ١٩٨٨/٧م)، ص٥٠ـ٥١.
٧٣ـ عمر، محمد عبد المنعم. اولويات التنمية الاقتصادية. الاقتصاد الاسلامي: ع٢٠ (١٤٠٣/٧هـ)، ص٥٦ـ٥٩.

التنمية ـ تمويل

٧٤ـ بخيت، علي حصر. التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الاسلام. مكة المكرمة. جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ (رسالة ماجستير).
٧٥ـ دنيا، شوقي أحمد. تمويل التنمية في الاقتصاد الاسلامي. القاهرة. القاهرة. كلية التجارة ـ جامعة الازهر (رسالة دكتوراه). بيروت: مؤسسة الرسالة.

التنمية الذاتية

٧٦ـ شفيق، منير. التسيير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الاسلامية. الحوار: ع١ (ربيع ١٩٨٦م)، ص٨٣ـ٩٤.
٧٧ـ الموصلي، حامد ابراهيم. الصناعات التقليدية ودورها في التنمية الذاتية بالمجتمعات الاسلامية. منبر الحوار: ع١٠ (صيف ١٩٨٨م/ ١٤٠٨هـ)، ص٧٣ـ١١٦.

٧٨ـ أبو النجا، حمدي. احتياراتنا للتكنولوجيا والابهار بنجاح الغرب. الحوار: ع٣ (خريف ١٩٨٦م)و ص١٤٧ـ١٥٦.
٧٩ـ أمين، جلال. الخطر التكنولوجي على مستقبل الاقتصاد المصري. في المؤتمر العلمي السنوي السابع للاقتصاديين المصريين. القاهرة. ١٩٨٢م.

٨٠-بدرخان، د. أحمد فتحي. *آفاق التكنولوجيا في اقتصاديات العالم المستضعف. الثقافة الاسلامية*: ع١٩ (١٤٠٨هـ)، ص٢٢٣-٢٤٠.

٨١-جلال، عصام الدين. دور التكنولوجيا بين التنمية والتبعية. في المؤتمر العلمي السنوي الرابع للاقتصاديين المصريين (القاهرة)، ١٩٧٩م.

٨٢-الحبابي، محمد عزيز. نظرة اسلامية على التكنولوجيا. منبر الحوار: ع١٠ (صيف ١٩٨٨م)، ص١٣٠-١٣٨.

٨٣-الخولي، اسامة أمين. بناء القدرات الذاتية التكنولوجية. في المؤتمر الثاني للهندسة الميكانيكية (الاسكندرية): ١٩٧٩م.

٨٤-عبد الله، اسماعيل صبري. استراتيجية التكنولوجيا. في المؤتمر العلمي السنوي الثاني للاقتصاديين المصريين. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

٨٥-عيسى، حسام محمد. نقل التكنولوجيا: دراسة في الآليات القانونية للتبعية الدولية القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٧م، ٤٣٥ص.

٨٦- كلشني، د. مهدي. دور العلم والصناعة في المجتمع الاسلامي. التوحيد: ع١٣ (٣-٤/١٤٠٥هـ)، ص٤٦-٦٠.

٨٧-الموصلي، حامد ابراهيم. دراسة عن الحرف والصناعات التقليدية في منطقة دمياط. تقرير مقدم للمكتب العربي للتصميمات والاستشارات الهندسية. القاهرة: ١٩٨٣م.

٨٨-الموصلي، حامد ابراهيم. التكنولوجيا والنمط الحضاري: دراسة حالة من العريش. القاهرة: مركز بحوث الشرق الاوسط، ١٩٨٢م. في ندوة المشاكل البيئية للمستوطنات البشرية في البلاد العربية والافريقية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، برنامج الامم المتحدة للبيئة.

٨٩-الموصلي، حامد ابراهيم. التنمية الصناعية في سيوه. في المؤتمر الدولي الخامس للاحصاء والحسابات العلمية والبحوث الاجتماعية والسكانية. القاهرة: ١٩٨٠م.

٩٠-الموصلي، حامد أبراهيم. نحن والتكنولوجيا. الحوار: ع٥ (ربيع ١٩٨٧م)، ص٧٥-١٠٠.

٩١-الموصلي، حامد أبراهيم. نحو تكنولوجيا ملائمة. الحوار: ع٧ (خريف ١٩٨٧م)، ص١٩-٣٦.

٩٢-الموصلي، حامد ابراهيم. الصناعات التقليدية ودورها في التنمية الذاتية بالمجتمعات الاسلامية. منبر الحوار: ع١٠ (صيف١٩٨٨م)، ص٧٣-١١٦.

٩٣-نصار، علي. محاذير أمام توجه مصر التكنولوجي، دروس معاصرة وتاريخية. في المؤتمر السنوي السابع للاقتصاديين المصريين (القاهرة): ١٩٨٢م.

التنمية في الجمهورية الاسلامية في ايران

٩٤-سليمان، زهير. استراتيجية التنمية الاقتصادية للثورة الاسلامية في ايران. سروش للعالم العربي. س٨: ع٩٤ (ع/٩/١٤٠٩هـ)، ص٢٤-٢٧.

٩٥-ظاهري، جميل. التنمية في ظل الثورة الاسلامية المباركة. التوحيد: ع٣٩ (٧-٨/١٤٠٩هـ)، ص١٥٦-١٦٠.

التنمية في العراق

٩٦ـ الجمال، غريب. اقتصاديات العالم الاسلامي: التنمية الاقتصادية في العراق. مجلة الدراسات الاسلامية. س٢: ع٢ (رجب ١٣٨٩هـ ـ اكتوبر ١٩٦٩م)، ص٤٣ ـ ٦٠.

التنمية ـ معوقات

٩٧ـ أبدر، عبد المنعم محمد. اللا تطوعية وازمة التنمية في العالم العربي والاسلامي. المسلم المعاصر. س٨: ع٢٩ (١٤٠٢/٢هـ)، ص١٤٣ ـ ١٥٠.

٩٨ـ الجنيدل، حمد بن عبد الرحمن. جريمة الرشوة واثرها في إعاقة التنمية الاقتصادية. مجلة مركز البحوث (الرياض): ع١(١٠/١٩٨٣م)، ص٩ ـ ٣٥.

٩٩ـ الشكيري، عبد الحق. العالم الاسلامي ومعضلة التنمية. الامة: ع٧، ص١٨.

١٠٠ـ عفر، محمد عبد المنعم. مشكلة التخلف ومسار التنمية في الفكر الاقتصادي الاسلامي. الاقتصاد الاسلامي: ع١٧ (١٤٠٣/٤هـ ـ ١٩٨٣/٢م)، ص٤ ـ ٨.

١٠١ـ عفر، محمد عبد المنعم. مشكلة التخلف ومسار التنمية في الفكر الاقتصادي الاسلامي: التنمية القطاعية والاقليمية. الاقتصاد الاسلامي: ع٢٣ (١٤٠٣/١٠هـ ـ ٧، ١٩٨٣/٨م)، ص٢٢ ـ ٢٩.

١٠٢ـ غانم، السيد عبد المطلب. الامة الاسلامية ومعضلة الاختيار التنموي. الامة: ع٦٤، ص١٩.

١٠٣ـ المشرقي، محمد محيي الدين. ظاهرة التخلف الاقتصادي في الدول الاسلامية النامية. مجلة البحث العلمي (الرباط). س٣: ع١٧(يناير، مايو ١٩٧١م)، ص٤٤ ـ ١٣٣.

١٠٤ـ اليوسف، يوسف خليفة. مشكلة التنمية الاقتصادية من منظور اسلامي. الاقتصاد الاسلامي: ع٣٣ (١٤٠٤/٨هـ ـ ١٩٨٤/٥م)، ص٣٠ ـ ٦٣.

١٠٥ـ اليوسف، يوسف خليفة. مشكلة التنمية الاقتصادية من منظور اسلامي. الاقتصاد الاسلامي: ع٣٥ (١٤٠٤/١٠هـ ـ ١٩٨٤/٧م)، ص٣٠ ـ ٦٣.

التنمية ـ مقومات

١٠٦ـ الجوهري، عبد الهادي. القيم الاسلامية والتنمية. مجلة كلية العلوم الاجتماعية في جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية (الرياض): ع٥(١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).

١٠٧ـ زعير، محمد عبد الحكيم. المؤسسات الاسلامية هي الطريق الصحيح للتنمية. الاقتصاد الاسلامي. ع٥٧ (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، ص٥٠.

١٠٨ـ الشريف، عبد الله فراج. مقومات التنمية الاقتصادية في ظل أحكام الشريعة والدراسات، دراسة مقارنة. مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ـ جامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ (رسالة ماجستير).

١٠٩ـ الشكيري، عبد الحق. التنمية الاقتصادية في المنهج الاسلامي. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية. ط١، جمادي الاولى ١٤٠٨هـ، ١٥٧ص (كتاب الامة ـ ١٧).

١١٠ـ عبد الجبار، محمد. مبادىء عريضة للاستراتيجية التنموية في الاسلام ـ ١ البعد الرباني لعملية التنمية. الوحدة الاسلامية. بيروت: ع٨٣، ١٠ذو القعدة ١٤٠٨هـ ـ ٢٤ حزيران ١٩٨٨م)، ص٢٦ ـ ٤٧.

١١١-عبد الجبار، محمد. مباديء عريضة للاستراتيجية التنموية في الاسلام-٢ البعد الانساني لعملية التنمية. الوحدة الاسلامية: ع٨٤ (١٠ذو القعدة ١٤٠٨هـ-١ تموز ١٩٨٨م)، ص٥٠-٥١.

١١٢-عبد الجبار، محمد. مباديء عريضة للاستراتيجة التنموية في الاسلام-٤-دور الدولة في عملية التنمية. الوحدة الاسلامية: ع٨٦ (١دو الحجة ١٤٠٨هـ-١٥ تموز ١٩٨٨م)، ص٥٢-٥٣.

١١٣-عبد الجبار، محمد. مباديء عريضة للاستراتيجية التنموية في الاسلام-٥ من يصنع التنمية: الاسلام أم الاسلاميون؟ الوحدة الاسلامية: ع٨٧ (١٤٠٨/١٢/٨هـ-١٩٨٨/٧/٢٢م)، ص٥٨-٥٩.

١١٤-عبد الهادي، حمدي أمين. مقومات إدارة التنمية في الفكر الاسلامي. بحث مقدم الى المؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الاسلامي (جدة): جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٧٦م.

١١٥-عفر، محمد عبد المنعم. اسس التنمية الاقتصادية في الاسلام. الاقتصاد الاسلامي: ع٢١ (١٤٠٣/٨هـ-٥، ١٩٨٣/٦م)، ص٣٤-٣٥.

١١٦-عفر، محمد عبد المنعم. من أسس التنمية الاقتصادية في الاسلام: تقديم الفن الانتاجي وتنمية الموارد الطبيعية. الاقتصاد الاسلامي: ع٢٤ (١٤٠٣/١١هـ-١٩٨٣/٨م)، ص٤٠-٤٧.

١١٧-عفر، محمد عبد المنعم. اسس التنمية الاقتصادية في الاسلام. الاقتصاد الاسلامي: ع٢٥ (١٤٠٣/١٢هـ)، ص٢٤-٣٢.

التنمية والاعلام

١١٨-حسين، عادل. الاعلام وتطوير دور المرأة في عملية التنمية العربية. اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا. الامم المتحدة (سلسلة دراسات عن المرأة العربية).

١١٩-الشيخ، محمد عبد العزيز. الاعلام الاسلامي وتنمية المجتمعات المحلية. الرياض: المعهد العالي للدعوة الاسلامية. جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية. ١٤٠٤هـ (رسالة ماجستير).

التنمية ودور المرأة

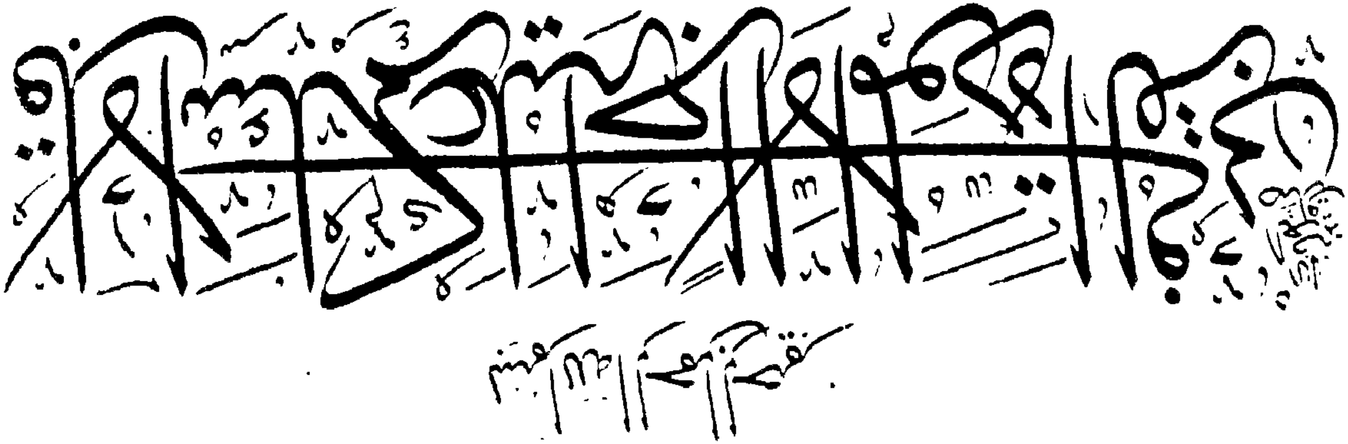
١٢٠-توقعات لدور المرأة المسلمة في التنمية. بحث مقدم الى مؤتمر المرأة المسلمة في التنمية (ماليزيا)

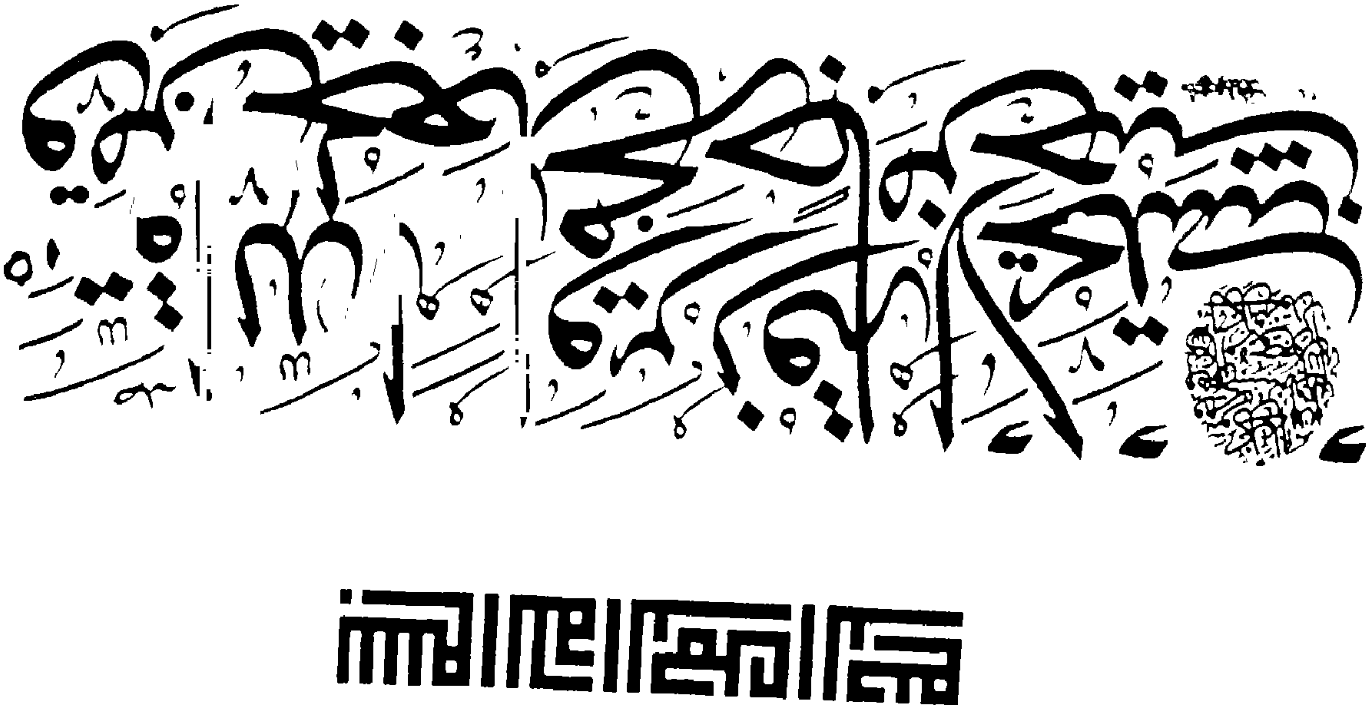
١٢١-عبد الله، ليلى. المرأة والتنمية في الشريعة والقانون العراقي. مجلة كلية الشريعة (جامعة بغداد): ع٧ (١٩٨١م)، ص٣٤٠-٤٦٢.

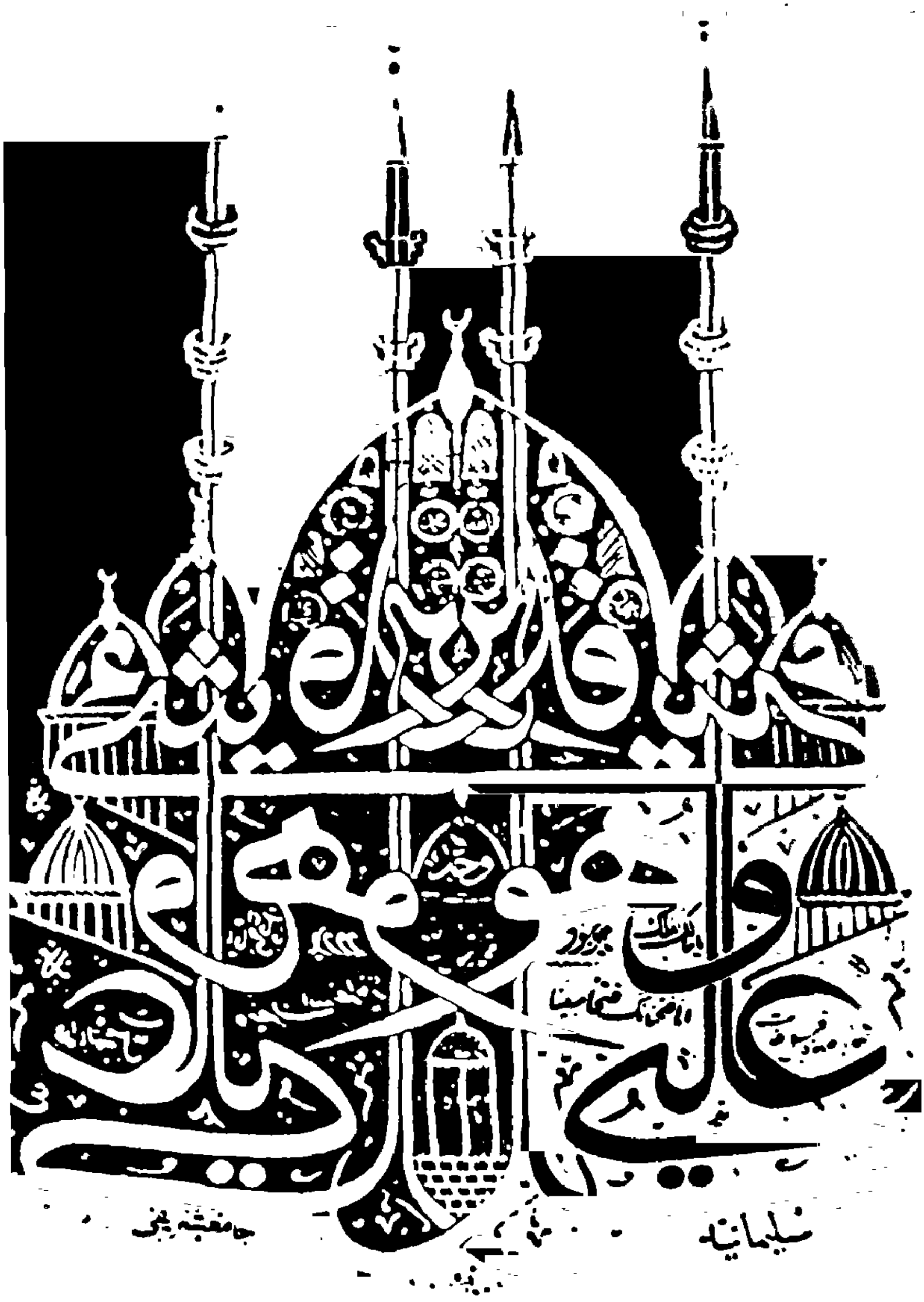
١٢٢-علي، سهيلة محسن محمد. دور المرأة السعودية في التنمية في ضوء الشريعة الاسلامية. الرياض: المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، ١٩٨٤م.

١٢٣-اليوسف، يوسف خليفة. المرأة المسلمة ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية. الاقتصاد الاسلامي. س٣: ع٣٣ (١٤٠٤/٨هـ)، ص٩-١٦.




بسم الله الرحمن الرحيم





où l'on peut trouver dans le monde aujourd'hui cet Islam, ce parti Islamique et ce Jihad dont je vous ai parlés, je vous enverrai le demander à ceux qui ont fait dévier les Musulmans de leur vraie mission pour les amener à de la magie comme les talismans, incantations, rites superstitieux et offrandes surérogatoires. Demandez-le à ceux qui ont prescrit des facilités trompeuses pour obtenir un soi-disant salut dans l'au-delà, réduisant le travail du Musulman à simplement égréner son chapelet ou chercher à se concilier un Saint.

Demandez-le à ceux qui ont masqué le vrai visage de l'Islam et qui ont amené les musulmans à se préoccuper des plus insignifiants détails de la Foi en Dieu, si bien que les Musulmans ont perdu la signification de leur vraie identité, la compréhension du but pour lequel il ont été créés et les véritables devoirs de l'Islam.

Si ces gens ne vous donnent pas une réponse satisfaisante, alors posez la question aux puissants, aux officiels et aux autorités juridiques qui affirment leur foi dans le Coran et la mission du Saint-Prophète (que la paix et le salut de Dieu soient sur lui) mais qui se limitent à réciter en assemblées le Coran et à organiser des rencontres pour célébrer la naissance du Prophète (que la paix et le salut de Dieu soient sur lui) ou quelquefois à louer Dieu pour la beauté de ses versets. Que Dieu leur pardonne et nous pardonne!

Mais quant à la mise en application de la loi Islamique et l'introduction des réformes islamiques, ces messieurs s'en croient non concernés; et la raison en est que l'âme de ces messieurs n'est pas préparée à assumer les contraintes et le fardeau imposés par l'Islam. Ce sont les prétendants d'un Salut très simplifié.

pas le droit de goûter à des plaisirs auxquels goûtent les gouvernants habituels dans le Monde et qu'ils considèrent comme étant la compensation normale de leurs responsabilités. Un chef Musulman n'est pas un être supérieur, il n'a pas à réclamer des privilèges par rapport aux autres Musulmans; il ne peut pas se faire obéir d'une façon aveugle; il ne peut pas échapper, s'il commet une faute, aux sanctions de la loi Islamique; il ne peut pas protéger l'un de ses parents ou amis ou lui même contre une plainte légale déposée par un homme de sa communauté quelqu'il soit; il ne peut pas prendre, même la plus insignifiante chose à quiconque sans avoir à se justifier; il lui est interdit de détourner des fonds publics pour augmenter son salaire, et son salaire ne doit pas dépasser ce qui est nécessaire à un musulman modeste pour vivre. Ce chef d'Etat qui craint Dieu ne peut loger dans un palais magnifique ni vivre d'une manière fastueuse ni s'entourer de distractions. A tout instant, il craint le jour où il sera impitoyablemnet interrogé pour chaque acte qu'il aura commis en ce Monde et où sa moindre déviation pourrait le condamner au châtiment Eternel. Le Monde n'a jamais vu quelqu'un de plus téméraire que celui qui veut conquérir le Monde et cependant assumer la responsabilité des affaires de l'Etat en les conduisant de façon Islamique. La position d'un petit commerçant est plus enviable que celle d'un chef d'Etat Musulman: il gagne plus d'argent dans la journée que ne gagne le calife et la nuit il se repose tranquillement. Le calife gagne moins que lui et la nuit, il ne peut trouver un réel repos.

Ce sont les différences majeures entre les systèmes de gouvernement Islamique et non-Islamique. Dans un Etat non-Musulman, les classes dirigeantes s'attribuent des privilèges divins et exploitent les ressources de leur pays afin de servir leurs ambitions personnelles. A l'opposé, la classe dirigeante musulmane sert la Communauté sans chercher son intérêt personnel, et ne s'attribue pas plus d'avantages que ne possède le Musulman moyen. Si vous comparez l'échelle de revenus accordés aux fonctionnaires de gouvernements impérialistes modernes ou de ceux contemporains à l'Etat Islamique de Médine avec celle de cet Etat Islamique, vous vous apercevez de la différence énorme dans l'esprit et dans la forme entre les conquêtes mondiales de l'Islam et celles des impérialismes actuels ou anciens.

Dans l'Etat Islamique des premiers temps de l'Islam, les gouverneurs du Khurasan, de l'Iraq, de la Syrie et de l'Egypte étaient moins payés qu'un inspecteur de faible grade aujourd'hui, et il en est de même pour les califes Abu Baker et Umar (que Dieu soit satisfait d'eux) malgré leurs énormes responsabilités et bien que les coffres de l'Etat Islamique étaient remplis d'une très grande richesse.

C'est ainsi qu'est le jihad véritable en Islam; si vous me demandez maintenant

4- LE STATUT DES DHIMMIS SOUS LA PROTECTION D'UN GOUVERNEMENT ISLAMIQUE:

La question se pose de savoir quelle situation ont les pratiquants d'autres croyances et idéologies quand un gouvernement Islamique s'est constitué dans leur pays; l'Islam lui permet de pratiquer leur culte et d'agir suivant leurs croyances. Cependant, ils n'ont pas le droit d'administrer les affaires de l'Etat selon un système qui est mauvais d'après l'Islam. De plus, ils doivent renoncer à leurs coutumes et pratiques qui affectent de manière néfaste l'intérêt général selon le point de vue musulman, par exemple toutes les formes d'usure et d'intérêt, les jeux de hasard, la prostitution; il sera obligatoire pour une femme non-Musulmane de se vêtir et de se comporter avec un minimum de pudeur.

Le gouvernement Islamique ne permettra pas, pour des raisons d'intérêt général et des raisons de défense de l'Islam, la pratique d'activités culturelles immorales et dangereuses d'après les critères Islamiques par les non-Musulmans; si un homme accuse l'Islam d'intolérance, qu'il réfléchisse au fait qu'aucune autre croyance dans le Monde n'a jamais montré autant de tolérance à l'égard des autres cultes. Au contraire, l'Islam leur offre une pleine opportunité de promotion sociale à condition qu'ils ne complotent pas contre l'Etat Islamique, et leur montre une telle bienveillance que le Monde n'a toujours pas fourni un exemple semblable de situation.

5- LE POIDS DES RESPONSABILITÉS D'UN CHEF D'ETAT MUSULMAN:

A ce point de l'exposé, je dois répéter que l'Islam n'accepte que le Jihad qui est accompli au service de Dieu, afin de réaliser sur terre la volonté de Dieu. Quand un gouvernement Islamique se constitue à la suite d'un Jihad, les Musulmans ne doivent pas exercer une tyrannie alors qu'ils viennent d'en supprimer une. Un Musulman ne combat pas en son nom personnel, il ne doit pas chercher à exercer un pouvoir arbitraire sur d'autres croyants et à se construire un paradis terrestre financé par l'expropriation des biens du Peuple, car alors sa guerre serait faite pour Satan (que Dieu le maudisse).

Le Jihad de l'Islam est un travail difficile, amer, exempt d'un quelconque plaisir; ce n'est rien d'autre qu'un sacrifice de sa vie et de ses biens. Quand ce Jihad est victorieux et conduit à l'instauration d'un régime Islamique, les responsabilités d'un chef d'Etat Musulman sincère et honnête sont telles qu'il ne connaît le repos ni le jour ni la nuit. Et comme récompense de ses efforts gigantesques, il n'a même

[illegible] la lui permettront, dans le but d'établir le bien-être de l'Humanité et dans le but d'assurer la défense de son propre système. Les Musulmans devront appeler à l'Islam les habitants des pays sous gouvernement non-Islamique, et quand les moyens seront réunis, un Etat islamique devra être instauré dans ces pays. C'est la même politique qu'avaient suivie le Saint-Prophète (que la paix et le salut de Dieu soient sur lui) et les illustres califes qui lui ont succédé (que la paix de Dieu soit sur eux). L'Arabie, quand le parti Musulman fut formé, fut le premier pays à être régi par l'Islam. Plus tard le Saint-Prophète (sur lui la paix et le salut de Dieu) envoya des invitations à tous les Etats voisins pour accepter la foi Islamique. Quand les classes dirigeantes de ce pays refusèrent son invitation d'accepter la vraie foi, le Prophète (la paix et le salut de Dieu soient sur lui) décida d'entreprendre une action militaire contre eux. La guerre de Tabuk fut la première d'une série d'actions militaires: après la mort du Prophète (la paix et le salut de Dieu soient sur lui) le calife Abu Bakr (que Dieu soit satisfait de lui) combattit victorieusement les gouvernements non-Islamiques de Byzance et de Perse. Plus tard, le calife Umar (que Dieu soit satisfait de lui) continua avec succès cette lutte. Les citoyens de l'Egypte, de la Syrie, de Byzance et de Perse considérèrent au début que ces actions étaient l'expression de menées impérialistes de la part des Arabes: ils croyaient qu'ils allaient devoir subir le joug d'un impérialismearabe pire que les autres jougs qu'ils avaient déjà subis. C'est à cause de cette fausse conception qu'ils combattirent les Musulmans. Mais quand ils découvrirent le Message Révolutionnaire Islamique, quand ils s'aperçurent que les armées Islamiques ne pratiquaient pas un nationalisme agressif et que leur seul objectif était l'institution d'un régime juste, avec destruction de la tyrannie de groupes qui étaient allés jusqu'à s'attribuer des droits de type Divin, alors ces opprimés se rallièrent à l'Islam; ainsi les Musulmans remportèrent des victoires stupéfiantes, des gouvernements Islamiques se créèrent et les populations nouvellement entrées en Islam participèrent à leur tour à l'effort de propagation du Message Islamique.

Les termes «offensif» et «défensif» n'ont pas de sens pour le jihad:

Ces termes en effet ne concernent que les luttes nationalistes entre pays. Mais pour l'Islam, dont la foi et le Message universels s'adressent à tous les êtres humains, et qui admet dans son système tous ces êtres humains sans aucune distinction en voulant seulement détruire des lois non-Islamiques, les termes d'«offensive» et de «défense» n'ont pas de sens; le jihad en Islam est offensif car il s'attaque à des idéologies hostiles et il est défensif car les Musulmans doivent parvenir à la tête des Etats pour pouvoir propager les principes Islamiques; les Musulmans n'ont pas de patrie à défendre, ils maintiennent certains principes qu'ils doivent défendre et protéger; ils n'attaquent pas des pays mais des idéologies. Leur objectif n'est pas d'obliger des gens à abandonner leurs principes mais d'abolir le gouvernement qui entretient et maintient ces principes.

Ainsi le jihad en Islam est à la *foi offensif et défensif.*

Ainsi Dieu a clairement défini que la vraie foi consiste à consacrer sa vie et ses richesses dans la lutte pour faire triompher Sa Loi. Si vous supportez un gouvernement hostile à l'Islam, c'est que votre foi est fausse et par conséquent votre attachement à l'Islam disparaîtra: pour commencer, vous vivrez sous la loi de ce système non-Islamique tout en le méprisant. Puis, cependant, vous vous en accomoderez peu à peu jusqu'à ce que votre mépris se transforme en satisfaction vis-à-vis de cette loi. Finalement, vous deviendrez un défenseur du régime en place et vous viendrez à dépenser vos richesses et à consacrer votre vie au maintien d'une doctrine hostile à l'Islam. Vos ressources seront utilisées dans la lutte contre l'établissement d'un Etat Islamique. A ce moment-là, vous serez dans le degré le plus profond de l'hypocrisie et rien ne vous distinguera plus de mécréants. Le Saint-Prophète (que la paix et le salut de Dieu soient sur lui) a clairement expliqué ceci dans un hadith:

«Je jure par Dieu qui a Toute-Puissance sur ma vie, si vous ne faites pas l'effort de lutter pour que le Bien remplace le Mal et pour neutraliser les corrupteurs par la force, alors la conséquence de la loi naturelle de Dieu sera que les maladies qui sont dans les cœurs des mécréants toucheront les vôtres et comme eux vous serez damnés».

3- UNE RÉVOLUTION MONDIALE:

A ce stade de la discussion, il doit maintemant être clair pour vous que l'objectif du «Jihad» est d'éliminer les lois non-Islamiques pour les remplacer par la Loi de Dieu. L'Islam n'a pas pour but de restreindre cette révolution à un seul Etat ou à quelques pays; le but de l'Islam est de promouvoir une révolution universelle. Bien qu'il incombe à chaque Musulman d'œuvrer d'abord pour un changement dans le pays auquel il appartient, il ne faut pas que soit oublié le but ultime qui est le changement à l'échelle du Monde. En effet le Musulman souhaite le bien-être de l'Humanité au lieu du maintien des intérêts nationalistes et ainsi la Vérité est au-delà des frontières géographiques. Partout où des hommes sont opprimés, exploités, ou font l'objet de discriminations, c'est le devoir du Musulman de leur apporter son secours. Dieu le dit ainsi dans le Coran:
«*Qu'avez-vous à ne pas combattre sur le chemin de Dieu et (pour la cause) des opprimés, hommes, femmes et enfants qui disent: «Notre Seigneur! Sors-nous de cette cité à la population injuste. Suscite-nous de Ta part un protecteur, et suscite nous de Ta part un soutien*» (sourate 4 verset 75).

De plus, bien que l'Humanité soit divisée en de multiples nations, les relations humaines entre pays sont interconnectées si bien qu'un pays ne peut mettre pleinement en œuvre son idéologie que si ses voisins la suivent aussi. Donc il est impératif pour le parti Islamique d'étendre son influence aussi loin que ses

les bons usages, vous proscrivez ce qui est réprouvé et vous croyez en Dieu». (sourate 3 verset 110)

Ces hommes qui propagent la Religion ne sont pas de simples prêcheurs ou missionnaires, mais ils sont les fonctionnaires de Dieu (afin qu'ils puissent être témoins auprès des autres hommes) et leur devoir est de débarrasser l'Humanité de l'oppression, de la méchanceté, du désordre, de l'immoralité, de la tyrannie et de l'exploitation illégale par la force des armes. C'est leur objectif de briser le mythe de la divinité des demi-dieux et fausses divinités, et de réinstaller le Bien à la place du Mal.

«Combattez-les afin qu'il n'y ait plus de foyer de subversion et que la religion soit exclusivement à Dieu». (sourate 2 verset 193)

«Quant à ceux qui ont vécu, ce sont les amis et les soutiens les uns des autres. Si vous ne le (le jihad) faites pas, ce sera un foyer de troubles et de subversion sur terre et une grande corruption». (sourate 8 verset 73)

«C'est Lui qui a envoyé Son Messager avec la bonne direction et la religion du vrai afin qu'il la place au-dessus de la religion entière, n'en déplaise aux associateurs» (sourate 9 verset 33).

C'est pourquoi ce parti n'a pas d'autre choix que de parvenir à la conduite de l'Etat, car un système mauvais prend ses racines et se développe sous la protection d'un mauvais gouvernement et un ordre culturel pieux ne peut jamais être établi sous l'autorité d'un tel gouvernement. Aucun parti qui croit dans la validité et la droiture de ses préceptes ne peut vivre dans un système dont les préceptes sont différents: il est impossible pour un Musulman de réussir à observer le mode de vie Islamique dans un système de gouvernement non-Islamique; les lois qu'il considère mauvaises, les impôts injustes, la civilisation et le mode de vie qu'il juge opposés à l'Islam, le système éducatif dangereux, tout cela lui sera imposé d'une manière telle que toute fuite sera impossible. Si les Musulmans ne font pas face à leur devoir d'œuvrer pour un Etat Islamique, ils deviennent des hypocrites et des menteurs dans leur foi:
«Que Dieu te pardonne (ô Muhammad)! Pourquoi leur as-tu donné la permission (de rester à l'arrière) sans avoir vu auparavant avec certitude ceux qui disaient vrai et sans connaître les menteurs? Ceux qui croient à Dieu et au Jour Ultime n'attendent pas ta permission pour combattre avec leurs biens et leur personne et Dieu sait parfaitement quels sont les gens pieux.
Seuls attendent ta permission ceux qui ne croient pas à Dieu et au Jour Ultime et dont les cœurs sont pleins de doute. Ils ne font qu'hésiter dans leur doute» (sourate 9 versets 43, 44, 45)

influencer le déroulement de leur lutte révolutionnaire: ils agirent directement suivant la Guidance de leur Seigneur. Puisque Dieu est au-dessus de toutes les passions humaines et qu'Il n'a pas de lien spécial avec un groupe social ou humain quelqu'il soit, et puisqu'il n'a pas de rancune envers une quelconque partie de la société, les prophètes (que la paix de Dieu soit sur eux) adoptèrent un jugement impartial sous la Guidance directe afin de découvrir le chemin du bien-être collectif; ils s'efforcèrent d'établir un système au sein duquel chaque individu puisse se sentir épanoui à l'intérieur des limites qui définissent les droits de cet individu, et au sein duquel les relations entre les hommes et les relations entre l'homme et la société soient équilibrées et non-oppressives pour quiconque. C'est pour cela que les mouvements révolutionnaires lancés par les prophètes (que la paix soit sur eux) n'ont jamais eu un aspect de lutte de classes, ces mouvements n'avaient pas pour objectif d'assurer la domination d'un groupe social sur un autre mais d'établir une société qui offrit à chaque être humain des chances égales pour l'accomplissement personnel et pour l'obtention de l'excellence matérielle et spirituelle.

La nécessité et l'objectif du Jihad:

C'est une tâche difficile de décrire brièvement les détails de l'ordre social préconisé par l'Islam. Le seul point que je souhaite traiter est celui-ci: l'Islam n'est pas seulement une Croyance religieuse ou un nom pour désigner quelques formes d'adoration, mais c'est un système complet qui envisage d'annihiler tous les systèmes tyranniques et maléfiques dans le monde, et qui a pour objectif également de faire appliquer son propre programme réformateur qu'il considère comme étant le meilleur pour le bien-être de l'Humanité. L'Islam appelle les groupes sociaux qui oppriment et exploitent d'autres hommes illégalement à reconnaître les limites que la loi de Dieu leur impose, l'Islam leur fait comprendre que s'ils acceptent ce système juste et droit, ils gagneront la paix et le salut; ce système n'entretient aucune animosité contre un quelconque être humain; notre animosité (hostilité) est dirigée seulement contre la tyrannie, l'immoralité et contre la trangression par l'individu des limites que Dieu lui a fixées. Ceux qui déclarent avoir foi dans cette idéologie deviennent des membres du parti de l'Islam et ils possèdent un statut et des droits égaux sans distinction de classe, race, nation ou pays d'origine. De cette façon, un Parti Révolutionnaire International est né, auquel le Coran donne le titre de «Parti d'Allah» et qui est aussi appelé «Parti Islamique» ou «Ummah de l'Islam». Dès que ce parti est formé, il lance la lutte pour atteindre l'objectif pour lequel il est né; la raison de son existence est qu'il doit s'efforcer de détruire l'hégémonie des systèmes non-musulmans et établir à leur place la loi de Dieu. Si ce parti ne s'efforce pas de parvenir à un changement de gouvernement, sa raison d'être disparaît. Le Saint-Coran établit un seul objectif à ce parti et c'est:
«Vous êtes, depuis toujours, la meilleure nation suscitée aux humains vous ordonnez

économique les usuriers, propriétaires terriens et détenteurs de monopoles, il remet en cause l'esclavage dans lequel ils ont réduit d'autres hommes et leur pouvoir illégitime. Dans certains cas, certains hommes vont même jusqu'à se placer en associés de Dieu. Ils exigent une obéissance et une adoration en prétextant de leurs droits héréditaires ou de privilèges basés sur des distinctions de classes, et déclarent insolemment: *«Je ne vous ai pas connu d'autre dieu que moi-même»* (sourate 28 verset 38) et *«je donne la vie et la mort»* (sourate 2 verset 258) et *«je suis votre Seigneur suprême»* (sourate 79 verset 24).

D'autre part, ces usurpateurs créent de faux dieux sous forme d'idoles pour exploiter l'ignorance de la majorité de la population et se placent au-dessus de ces idoles pour s'attribuer des droits Divins. C'est pourquoi l'appel de l'Islam contre l'hérésie, le polythéisme et l'idolâtrie, pour qu'un culte pur soit rendu à Dieu seul, cet appel entre en conflit direct avec les gouvernements ou les classes qui se sont attribués des attributs de Dieu; c'est pour cela qu'à chaque fois qu'un prophète (que la paix de Dieu soit sur lui) a proclamé:

«O mon peuple! adorez servilement Dieu, vous n'avez point de Dieu autre que lui» (sourate 11 verset 84), le gouvernement de l'époque a tout fait pour le briser et les gens aisés se sont opposés très fortement à lui, car l'appel du prophète (sur lui la paix de Dieu) n'était pas une proposition métaphysique: c'était un contrat social révolutionnaire. Donc les dirigeants sentaient venir un bouleversement politique dès qu'un prophète (sur lui la paix de Dieu) venait

La caractéristique spécifique de la croyance révolutionnaire apportée par l'Islam:

Il ne fait aucun doute que tous les prophètes de Dieu (que la paix soit sur eux) sans exception étaient des leaders révolutionnaires, et l'illustre Prophète Muhammad (que la paix et le salut de Dieu soient sur lui) fut le plus grand d'entre eux. Mais il y a une différence essentielle entre eux tous et les autres révolutionnaires du monde entier qui ne s'appuient pas sur la Croyance en Dieu unique: c'est que ces derniers, si honnêtes que puissent être leurs intentions, ne peuvent jamais atteindre un niveau correct de justice et de modération. Ces révolutionnaires, en effet, sont issus de classes opprimées, ou bien ils n'en sont pas issus mais se battent pour la cause des opprimés; par conséquent, ils jugent les choses du seul point de vue de ces classes, et ainsi leur jugement est partiel, et comporte de la haine et du ressentiment envers d'autres classes. Comme remède à une tyrannie, ils proposent une autre tyrannie pleine de vengeance. Il n'est pas possible pour eux de débarrasser la société des sentiments de vengeance, de jalousie, des penchants pour le Mal, et de mettre sur pied un ordre social équilibré et juste qui assure le bien-être de tous. Par contre, et c'est tout à fait frappant, les prophètes (que la paix de Dieu soit sur eux), quelque soient les supplices qu'eux et leurs compagnons durent subir, ne laissèrent jamais leurs sentiments personnels

Un autre habith rapporte : «si un homme engagé dans la bataille désire dans son cœur obtenir comme butin ne serait-ce qu'une corde pour attacher son chameau, sa récompense sera nulle».

Dieu n'accepte que les actions entreprises pour Lui plaire exclusivement. Le plus important est de comprendre que le combattant «dans le sentier de Dieu» doit donner le meilleur de lui-même, sa vie et ses biens dans la lutte contre les forces du Mal dans ce Monde, sans espérer exercer un quelconque pouvoir après avoir détruit ces forces, mais seulement afin que la Loi de Dieu régisse le Monde. Après avoir un peu explicité le sens du «Jihad» et la signification de la clause «dans le sentier de Dieu», je souhaite expliquer brièvement la Croyance Révolutionnaire que l'Islam porte en lui-même, afin que soit compris facilement pourquoi le Jihad est nécessaire et quel est l'obligation du Jihad.

2- LA CROYANCE RÉVOLUTIONNAIRE DE L'ISLAM

La Croyance révolutionnaire de l'Islam peut être résumée ainsi:

«O humains! Adorez votre Seigneur-et-Maître qui vous a créés vous et vos prédecesseurs, peut-être serez-vous pieux» (sourate 2, verset 21)

L'appel de l'Islam n'est pas seulement destiné aux ouvriers, paysans ou industriels. il est dirigé vers l'ensemble des hommes dans le Monde. L'Islam s'adresse à l'homme en tant qu'être humain et non suivant des distinctions sociales ou autres.

Aucun homme n'a le droit d'exiger qu'on l'adore ou qu'on se soumette à lui de façon inconditionnelle, car le culte est dû à Dieu seul, et tous les hommes doivent observer ce culte, sans exception.

«Dis. «O gens du Livre! Venez à une parole de vérité et de justice entre nous et vous, à savoir que nous n'adorons que Dieu, que nous ne Lui associons rien, que nous ne nous prenons pas les uns les autres pour seigneurs en dehors de Dieu».

«S'ils tournent le dos dites. «Soyez témoins de ce que nous sommes musulmans» (sourate 3, verset 64)

C'est un appel pour une révolution complète et universelle, car il proclame avec force: «la souveraineté appartient à Dieu seul».

Nul n'a le droit de donner des ordres et d'établir des interdits si ces ordres et interdits proviennent de lui-même, car reconnaître l'autorité personnelle d'un

homme comme source de commandements et d'interdits équivaut à admettre que cet homme détient une partie de la Puissance et de l'Autorité de Dieu; et cette reconnaissance est la source de tous les maux dans le Monde. Dieu a enseigné à l'homme la voie Droite et le bon comportement. Si les hommes dévient de cette voie, c'est parce qu'ils oublient Dieu et par conséquent il ne se situent alors plus à leur vraie place. Cet état des choses conduit inévitablement certaines personnes, ou dynasties, ou classes sociales, à réclamer pour elles-mêmes des droits qui n'appartiennent qu'à Dieu seul et cela les conduit aussi à exercer toutes sortes de pressions illégales sur les autres hommes, à exiger d'eux une obéissance servile; c'est l'origine de la tyrannie et de l'exploitation sauvage du Monde, et l'Islam s'attaque tout d'abord à ce genre de comportements:

«N'obéissez pas aux ordres des corrupteurs (ceux qui transgressent les limites fixées par Dieu). Ceux qui sèment la corruption sur terre et qui ne font aucune bonne réforme» (sourate 26, versets 151, 152).Et *«n'obéis pas à celui dont nous avons rendu le cœur trop distrait pour Nous évoquer, celui qui a suivi ses passions et dont toute l'œuvre n'a été que manquement aux prescriptions de Dieu»* (sourate 18, verset 28)

«Qui est plus injuste que celui qui a forgé sur Dieu du mensonge? Ceux-là seront présentés à leur Seigneur et les Anges gardiens diront: «ce sont ceux-là qui ont menti à propos de leur seigneur. Que la malédiction de Dieu frappe les injustes»
«Ceux qui repoussent les gens loin de la voie de Dieu et qui la voudraient tortueuse cependant que, de leur côté, ils ne croient nullement à l'autre monde» (Sourate 12, versets 18, 19)

«Est-ce que des maîtres différents sont meilleurs ou est-ce Dieu l'Unique et le Dompteur (des puissants)?», (sourate 12, verset 39), *«Si vous n'adorez pas seulement Dieu, vous ne serez jamais libres des liens et contraintes que vous imposent ces petits et faux dieux; inévitablement, ils exerceront un pouvoir sur vous, d'une façon ou d'une autre et cela créera des troubles: ..quand les rois entrent dans une cité ils la corrompent, humilient ses personnalités les plus hautes et c'est ainsi qu'ils agissent»*. (sourate 27, verset 34)

«Ceux qui dénouent le pacte de Dieu après l'avoir noué, qui rompent les liens de la continuité ordonnée par Dieu et sèment la corruption sur terre Ceux-là sont les perdants». (sourate 2 verset 27)

Je vais vous l'expliquer en termes brefs et je souhaite que vous remarquiez que l'appel de l'Islam pour reconnaître un Dieu unique et adorer seulement ce Dieu n'est pas une invitation à suivre des principes religieux classiques. En réalité, cet appel entraîne un mouvement de révolution sociale; il met en accusation dans le domaine politique des rois, des nobles et des classes dirigeantes, dans le domaine

Un autre habith rapporte : «si un homme engagé dans la bataille désire dans son cœur obtenir comme butin ne serait-ce qu'une corde pour attacher son chameau, sa récompense sera nulle».

Dieu n'accepte que les actions entreprises pour Lui plaire exclusivement. Le plus important est de comprendre que le combattant «dans le sentier de Dieu» doit donner le meilleur de lui-même, sa vie et ses biens dans la lutte contre les forces du Mal dans ce Monde, sans espérer exercer un quelconque pouvoir après avoir détruit ces forces, mais seulement afin que la Loi de Dieu régisse le Monde. Après avoir un peu explicité le sens du «Jihad» et la signification de la clause «dans le sentier de Dieu», je souhaite expliquer brièvement la Croyance Révolutionnaire que l'Islam porte en lui-même, afin que soit compris facilement pourquoi le Jihad est nécessaire et quel est l'obligation du Jihad.

2- LA CROYANCE RÉVOLUTIONNAIRE DE L'ISLAM

La Croyance révolutionnaire de l'Islam peut être résumée ainsi:

«*O humains! Adorez votre Seigneur-et-Maître qui vous a créés vous et vos prédecesseurs, peut-être serez-vous pieux*» (sourate 2, verset 21)

L'appel de l'Islam n'est pas seulement destiné aux ouvriers, paysans ou industriels: il est dirigé vers l'ensemble des hommes dans le Monde. L'Islam s'adresse à l'homme en tant qu'être humain et non suivant des distinctions sociales ou autres.

Aucun homme n'a le droit d'exiger qu'on l'adore ou qu'on se soumette à lui de façon inconditionnelle, car le culte est dû à Dieu seul, et tous les hommes doivent observer ce culte, sans exception

«*Dis: «O gens du Livre! Venez à une parole de vérité et de justice entre nous et vous, à savoir que nous n'adorons que Dieu, que nous ne Lui associons rien, que nous ne nous prenons pas les uns les autres pour seigneurs en dehors de Dieu*».

«*S'ils tournent le dos dites: «Soyez témoins de ce que nous sommes musulmans*» (sourate 3, verset 64)

C'est un appel pour une révolution complète et universelle, car il proclame avec force: «la souveraineté appartient à Dieu seul».

Nul n'a le droit de donner des ordres et d'établir des interdits si ces ordres et interdits proviennent de lui-même, car reconnaître l'autorité personnelle d'un

ordre plus juste, par l'usage de l'épée, est aussi un «Jihad», et dépenser ses biens ou s'engager physiquement pour cette cause constitue également un Jihad.

La condition essentielle du «Jihad»: lutter «pour la cause de Dieu»:

Car ce Jihad n'est pas seulement une lutte, c'est une «lutte pour la cause de Dieu», c'est un combat dans le chemin de Dieu. Tout travail entrepris pour le bien-être collectif de l'Humanité, dans le seul but de plaire à Dieu, est considéré en Islam comme «un acte accompli dans le chemin de Dieu». Mais si vous recherchez par cet acte un avantage matériel ou moral dans ce monde, ce ne sera pas considéré comme étant dans le chemin de Dieu.

Ainsi un acte accompli pour plaire à Dieu doit être entrepris avec une parfaite sincérité, sans arrière-pensée égoïste; et le seul but de la vie humaine est de servir la cause du Créateur de l'Univers. Le Coran dit:

«*Ceux qui sont croyants combattent dans le sentier de Dieu et les mécréants combattent dans le sentier des démons*» (sourate 4, verset 76)

Le mot employé dans le Coran et qui est traduit par «démons» est «Taghut». «Taghut» vient du mot «Tughian» qui signifie «dépasser les limites». Quand une rivière dépasse ses limites, nous disons «la rivière a débordé». De même, quand l'homme transgresse les lois et prétend s'attribuer des pouvoirs appartenant à Dieu seul, ou s'attribue plus de biens qu'il ne peut légitimement posséder, cette attitude est appelée «combattre dans le sentier des Taghut». Alors que la «lutte dans le sentier de Dieu» se réfère à la lutte pour l'établissement de l'ordre voulu par Dieu pour le Monde. Celui qui combat pour Dieu doit lui-même respecter la loi de Dieu puis doit la faire appliquer chez les autres êtres humains. A ce propos le Coran dit:

«*Nous réservons le Paradis à ceux qui ne cherchent ni à s'élever sur terre ni à y semer la corruption et le succès dans l'au-delà appartient aux gens pieux*» (sourate 28, verset 83)

On rapporte dans la sunna qu'un individu demande au prophète (Paix et salut de Dieu sur lui): «Qu'est-ce que la «guerre pour la cause de Dieu» signifie ? Un homme combat pour obtenir des biens matériels. Un autre s'engage dans la bataille pour acquérir une réputation de courage. Un troisième homme se bat pour se venger d'un autre ou est motivé au combat par l'honneur national. Qui parmi ces hommes, est un combattant «dans le sentier de Dieu»?». Le prophète (Paix et salut de Dieu sur lui) répondit: «Aucun. Seul celui qui combat sans autre but que la glorification de Dieu combat dans le sentier de Dieu».

occidental du terme.

La deuxième est qu'ils considèrent les musulmans comme une Nation au sens européen du terme.

Ainsi la signification de la «guerre Sainte pour la cause de Dieu» est devenue incompréhensible non seulement pour eux, mais aussi pour certains Musulmans aussi.

Dans leur conception, «religion» signifie seulement un ensemble de croyances, prières et rituels, c'est-à-dire une affaire privée. De même, pour eux, le terme «nation» ne reflète rien de plus qu'un groupe homogène d'hommes et de femmes qui se sont rassemblés et qui trouvent leur unité sur la base de caractéristiques communes; ainsi, avec cette définition, une Nation peut prendre les armes seulement dans deux cas: si elle est attaquée par un groupe de gens voulant la priver de ses droits, ou si elle-même décide d'attaquer un autre groupe humain; le premier cas est moralement justifiable mais pas le second.

Ce que le Jihad est réellement:

En réalité l'Islam est une idéologie et un programme révolutionnaire qui se fixe pour objectif de changer l'ordre social du monde entier et de le reconstruire selon ses propres principes. «Musulman» est le titre de ce Parti Révolutionnaire International organisé par l'Islam pour mettre en pratique son programme révolutionnaire; et «Jihad» se refère à cette lutte et à cet effort intense que le Parti Islamique met en œuvre pour atteindre son objectif. Comme toutes les idéologies révolutionnaires l'Islam adopte un vocabulaire spécifique qui lui permet de se distinguer des autres idéologies. Le mot «Jihad» est du domaine de cette spécificité.

La traduction la plus approchée du mot «Jihad» est exprimée ainsi: «exercer le plus grand effort possible pour faire triompher une cause».

L'Islam emploie le mot «jihad» et non le mot «guerre» car ce dernier reflète seulement les luttes individuelles ou nationalistes. Or l'Islam ne se soucie pas de l'hégémonie de tel ou tel Etat sur la terre. Le seul intérêt de l'Islam est le bien-être de l'humanité. L'Islam veut supprimer les idéologies opposées aux principes Islamiques quelque soit l'Etat où ces idéologies sont mises en pratique. L'Etat Islamique doit couvrir toute la Terre. Pour arriver à cette fin, la réunion de toutes les forces nécessaires doit être réalisée, et l'usage de tous ces efforts constitue le «Jihad». Changer les mentalités des gens par le discours ou par des écrits constitue une forme de «Jihad». Changer le vieil ordre social tyrannique et établir un nouvel

LE JIHAD EN ISLAM*

Abul A'la AL MAUDOUDI

1- INTRODUCTION

Le mot «Jihad» est traduit habituellement en français par les termes «Guerre Sainte» et depuis longtemps il est interprété de manière à devenir synonyme de «penchant morbide de la Religion». Le mot «Jihad» évoque la vision d'une troupe en marche, composée de religieux fanatiques portant des barbes de sauvages, les yeux furieux, brandissant des épées et tuant les infidèles partout où ils les rencontrent, et leur imposant de prononcer l'attestation de foi sous la menace de leurs armes. C'est ainsi que ceux qui décrivent le Jihad qualifient l'histoire de la Nation Musulmane de «conte sanguinaire».

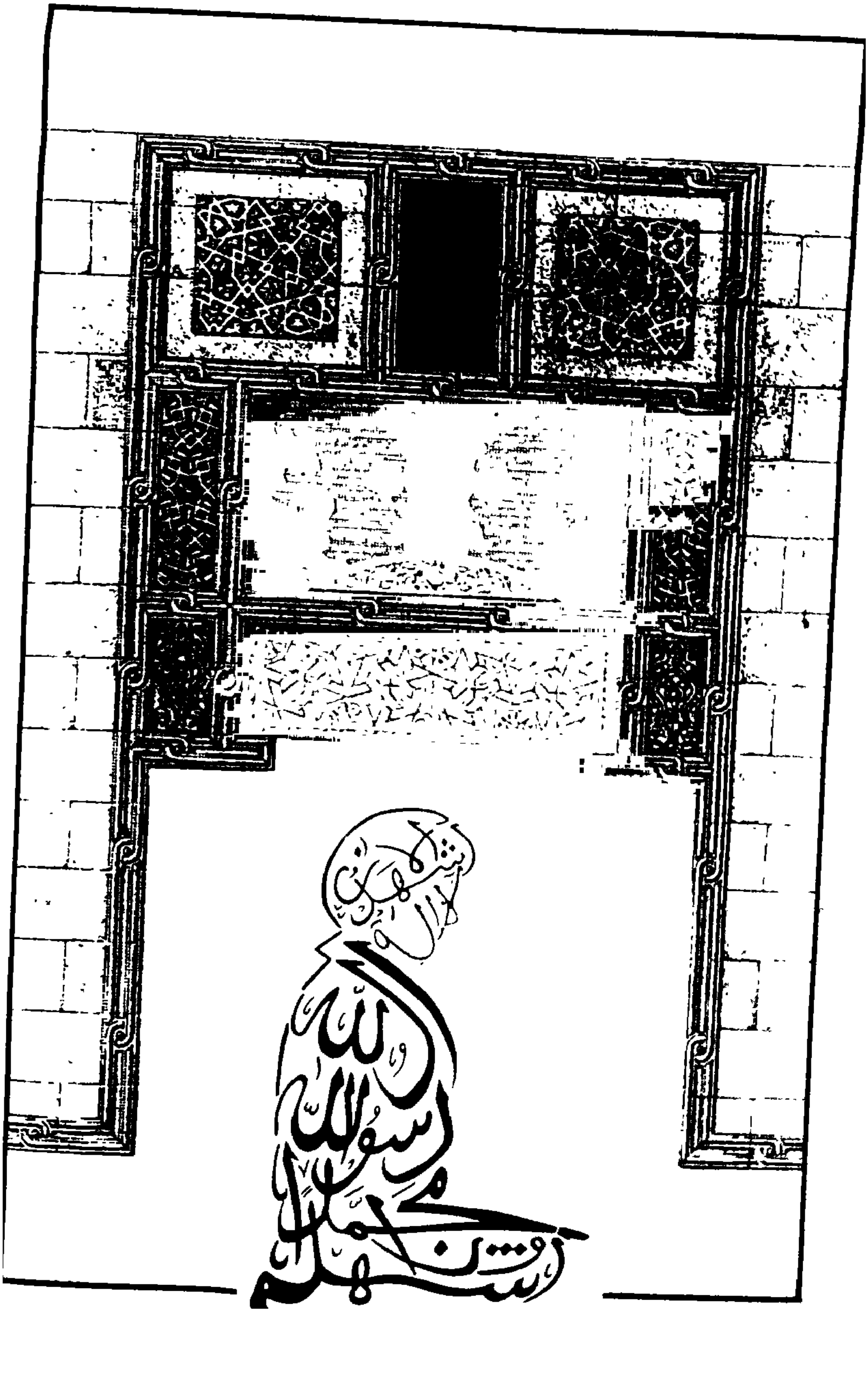
L'ironie est que ces mêmes gens sont des défenseurs depuis des siecles de guerres sacrilèges. Ces gens, armés jusqu'aux dents, se sont répandus dans le monde pour le piller, à la recherche de nouveaux marchés, de matières premières, de terres colonisables, de mines procurant des métaux précieux, afin de pouvoir alimenter leur cupidité sans limites. Ils ne luttent pas pour la cause de Dieu mais pour la satisfaction de leurs appétits matériels et de leur convoitise

Pour eux, c'est une raison suffisante d'envahir un pays si ce pays contient des mines, ou produit des récoltes abondantes, ou du pétrole ou si ce pays constitue un marché profitable pour leurs biens manufacturés ou si leur surplus de population peut s'y établir, au détriment de ceux qui y vivent. L'Asie, l'Afrique, l'Amérique, l'Europe, quelle partie du monde a-t-elle été épargnée du bain du sang de leur guerre sacrilège?

Les causes de l'incompréhension du terme «Jihad»:

La première cause est qu'ils considèrent l'Islam comme une religion au sens

Traduction d'un discours prononcé par Abul A'la Maudoudi, le 13 avril 1939, à l'hôtel de ville de Lahore (Pakistan).



(33) Salem Ali al-Bahnasawi, *Al Hukm wa qadiyat takfir al-muslim* «The Rule and the Issue of charging a Muslim with Infidelity», 2nd ed, Dar al-Buhouth al-Islamiya, Kuwait, 1401 A.H. 1981, pp. 337, 338.

(34) Sheikh Taqyuddin al-Nabhani, *Nizam al-Hukum fil Islam*, «Governing System in Islam», 1952, p. 61. *Attakatul al-Hizbi*, «The Party Massing», 1952, pp. 37-38; *Nida'a Har Ila-l-Muslimeen men Hezb al-Tahreer*, «A Passionate call from al-Tahreer (Liberation) Party to Muslims», and from the slogans of Al-Tahreer Party are the following: «Al Tafkir» (Thinking), «Al Da'wa al-Islamiya» (The Islamic Da'wa) and «Mafaheem Hezb al-Tahreer» (The concepts of Al-Tahreer Party).

(35) *Nazarat Siyassiya li-Hezb al-Tahreer*, «Political Outlooks of Al-Tahreer Party», Hezb al-Tahreer publications, jan. 1973, pp. 106, 107, 112.

(36) *Mafaheem Siyassiya li-hezb al-Tahreer*, «Political concepts of Al-Tahreer Party», Hezb al-Tahreer publications, 3rd ed. 1969, p. 176.

(37) Sayyed Qutb, *Ma'alem fi attareeq*, «Milestones on the Road», Dar Ashurouq, Beirut, 8th ed. 1980, pp. 10-11.

(38) Ibid. p. 97.

(39) Ibid. p. 180.

(40) Ibid. p. 22.

(41) Ibid. pp. 24-26, 278-181.

(42) Ibid. pp. 36-37.

(43) Ibid. pp. 46-47.

(44) Zeinab al-Ghazali, *Ayyam men Hayati*, «Days from my life», 6th ed. Dar Ashurouq, Cairo/ Beirut, 1982, pp. 181-182.

(45) Deputy Editor, Al Liwaa Newspaper, Review of *Adwa' 'ala Ma'alem fi at-tareeq* «lights on Milestones on the Road», by Salem Al-Bahnasawi, Amman, 25 sep. 1985.

(46) Tareq al-Beshri, «The Political Movement in Egypt 1945-1952», op. cit. p. 39.

(47) Tawfeeq al-Tayyeb, *Al-Hal al-Islami ma ba'd Annakbatain*, The Islamic Solution after the two disasters», Dirassat Filestiniya, ser. n°1, Raleigh, N.C. U.S.A., 1983, pp. 33, 37, 48.

(48) Tawfeeq al-Tayyeb, *Khassa'is al-Haraka al-Islamiya al-Mu'asira* «The Characteristics of the contemporary Islamic movement», Nahwa Wa'yi Islami ser, n°1, Raleigh, N.C. U.S.A., 1983, pp. 15. 19.

(49) Omar Obeid Hassanah, op. cit. pp 64, 65, 56, 58, 60.

(50) Ghazi Tawbah, op. cit. pp. 54, 78, 133, 125, 126, 161.

(51) Hasan al-Tal, *Al-Arbiya' al-Kazaba*, «The phoney Prophets», 2nd ed, Dar al-Liwaa, Amman, 1983, p. 53, 56.

Islam», Dar Atta'aruf Lilmatbu'at, Beirut, 6th ed, 1980, pp. 9-10.

(19) Ghazi Tawba, op. cit pp 19, 52.

(20) Dr. Mohammed Mohammed Hussein, op cit pp. 77-108

(21) Ibid pp. 77-108.

(22) Mohammad al-Bahi, *Al Fikr al-Islami al-Hadeeth wa-Silatuhu bil-Isti'mar al-Gharbi*, «Modern Islamic thought and its link to the western colonialism», Wahbi Bookshop, Cairo, p 163

(23) Ghazi Tawbah, op. cit pp 41-54

(24) Sheikh Mohammed Abu Zahra, *Shari'atu-llah hakima la Mahkouma*, «God's statute Rules but Isn't Ruled», journal of *Liwa'ul-Islam*, July, 1951, 5th year, n° 2 (as quoted by Dr Mohammed Fathi Osman, op cit. pp. 34-35).

(25) Omar Obeid Hassana, *Nazarat fi Masseerat al-amal al-Islami*, «View-points on the process of the Islamic action», Kitab al-Umma ser, n° 8, Qatar, 1985, pp 64-65

(26) Sheikh Yousuf al-Qaradawi, «Al-Ijtihad watt-tajdeed bein ad-dawabet ashari'yah wal-Hajat al-Ma'asirat» «Al-Ijtihad and Renovation between the Islamic Restrictions and the contemporary needs», *Journal of al-Umma*, n° 45, June 1984, p 46

(27) Dr Wajeeh Kawtharani, «Selected political Excerpts from al-Manar journal» op cit p 85

(28) Shakeib Arslan, *Shakeib Arslan -Sira Zatiya*, «Shakeib Arslan -Autobiography», Dar attali'a, Beirut, 1969, p. 216 (as quoted by Dr Wajeeh Kawtharani, op cit)

(29) Mustafa Mash-hour, *Al-Jihad Huwassabeel*, «Jihad is the Road», n pub Cairo, 1984, p 26

(30) Ibid. p. 27

(31) *Majmou'at Rasa'il al-Imam Hassan al-Bana*, «Collected Letters of the Martyr Imam Hassan al-Banna», Al-Mu'assasah al-Islamiya littiba'ah wassahafa wannashr, Beirut, 1st ed 1979, 2nd ed 1981 (in cooperation with dar Shihab, Cairo), pp 68, 69, 70, 73, 80, 84, 94, 95
-Omar Telmisani, «Memoirs of Omar Telmisani», 9th cycle, *Asharq al-awsat* (daily), London, 11 aug 1984, p. 9.
-Ghazi Tawbah, op. cit. pp 198-208

(32) Mahmoud Abdul-Halim, *Al-Ikhwan al-Muslimun, ahdath sana'at attareekh ru'ya mena-ddakhil*, «The Muslim Brothers, Events made history, an inner vision», Dar Akkawa, Alexandria, 2nd part, 1979 (The two cycles that deal with the decision of dissolving the Muslim Brothers society, and the Assassination of its founder and general guide.
- Ahmad Rabi'a Abdul-Hamid Khalaf-Allah, *Al Fikr attarbawi wa tatbiqatih lada Jama'at al-Ikhwan al-muslimeen*, «Al-Tarbawi thought and its applications according to the Muslim Brothers», Wahda Bookshop, Cairo, 1984, pp. 71, 720.
- Another important reference that deals with the life of Imam Hassan al Bana is *Al Mulham al-Mawhub Hassan al Bana Ustaz al-Jeel*, «The Inspired and Gifted Hassan al Bana, the Teacher of the Generation», by Umar Telmisani, Dar al-Ansar, Cairo, 1981

FOOTNOTES

(1) Ghazı Tawbah, *Al Fıkr al-Islamı al-Mu'asır, Dırasa Wataqweem* «The contemporary Islamıc thought, A study and Evaluatıon», 3rd ed, Dar al-Ilm, Beırut, 1977, pp. 79-80

(2) Dr. Mohammad Mohammad Husseın, *Al-Islam Walhadhara al-Gharbıya* «Islam and the Western Civilization», 1st ed. Al-Maktab al-Islamı, Beırut, 1979, pp. 1—40 (about Rıfa'a al-Tahtawı and Khayruddin al-Tunsi), p 15 (about Mohammad Abdu and hıs school, esp. Sheıkh Mohammad Rasheed Rida).

(3) Ghazi Tawbah, «The contemporary Islamic Thought- a study and evaluatıon», op. cıt. pp. 148-207.

(4) Norber Tabero, *Al-Kawakebı al Mufakır athâ'ır.* «Kawakebı the Revolutıonıst thınker», trans Alı Salama, Dar al-Adab, Beırut (*Aum al-Qura* by Al Kawakebı, p. 24).

(5) Mohammed Fathı Osman, *Al-Fikr al-Islamı wal-Tatawur*, «The Islamıc thought, and development», Dar al-Qalam, Caıro, 1961, p 10

(6) Jamaluddın Al-Afghani and Mohammed Abdu, *Al-Urwat ul-wuthqa*, «The Tight loop», 3rd ed. Dar al-kıtab al-Arabı, Beırut, 1983, p 106, 109, 113, 149, 154, 157, 159, 163, 173, 188, 13.

(7) Anwar Al-Jundi, *Al-'Alam al-Islamı wal Istı'mar al-Sıyası wal ıjtıma'ı wal Thakafi* «The Islamıc world and the polıtıcal, socıal and cultural colonıalism», Beırut, Dar al kıtab allubnanı, Caıro, dar al-kitab al-Masrı, p. 277

(8) Norber Tabero, «Al Kawakebı the Revolutıonıst Thinker», op. cit p 173.

(9) Ahmad Sadeq, *Ala Abwab al-Qarn al-Khames Ashar, al-Nour wal-dabab*, «At the threshold of the fifteenth Century, Lıght and Fog», part 3, Journal of *Al Mukhtar al-Islamı*, n° 20, Caıro, feb. 1984, p 6

(10) Dr Salah Abu Ennaja, *Tatawur mafhum attajdeed al-Islamı*, «The development of the Islamıc Renovatıon concept», journal of *Assıyasa adduwalıya*, n° 61, Caıro, July 1980, p 92.
Anwar al Jundi, op. cıt. p 184.

(11) Dr Wajeeh Kawtharanı, *Mukhtarat Sıyassiya mın majalet al-Manar*, «Selected polıtıcal Excerpts from al-Manar Magazıne», Dar al-Talı'a, Beırut, 1980. p. 28 (ıntrod.)

(12) Wajeeh Kawtharani, ıdem, p. 29.

(13) Ghazi Tawbah, op. cıt. p. 46.

(14) Ibıd. pp 53-54

(15) Imam Mahmoud Shaltout, *Al Fatawea, Dırasa Lımushkılat al-Muslım al-Mı'asır fi hayatehı al-Yawmıya*, «Al Fatawea (Verdıcts) a study of the Modern Muslim's problems ın his Everday lıfe» 12th ed. Dar Ashurooq, Beirut, 1983, pp. 351, 354.

(16) Dr. Mohammed Fathı Osman, «Islamic thought and development», op. cıt. pp. 41–43.

(17) Dr Mohammad Saeed al-Boutı, *Mun al-Mas'oul 'an takhaluf al-Muslimeen* «Who ıs Held Responsible for the Backwardness of Muslıms?» Al-Farabi Bookshop, Damascus, 1977, pp. 16, 63, 64

(18) Imam Mohammed Baqer Al-Sadr, *Al Bank al-la-Rabawı fil Islam*, «The Non-Interest Bank ın

B.2 The fifth phase enters its sixth year today. Islamic striving in the cause of God (jihad) has attained good results, according to many Islamic thinkers, against the US. Sixth Fleet Marines in Beirut, and against the Israeli occupation of South Lebanon. «Hizbullah» (the party of God), the «Al-Tawheed Movement» the «Islamic Group», «Muslim ulema Gathering» and other Islamic forces are also considered to have had some success. They were active in both armed resistance and in leading a complex political movement directed towards founding an Islamic power-base under the command of the Islamic Gathering, led by Sheikh Saeed Shaa'ban in Tripoli*. Future developments in Lebanon have yet to disclose either further successes or failures for the Islamic movement there.

The fifth phase also coincided with an Islamic revival among the masses in some Arab countries, together with a crisis of the Islamic movement in some others, and with difficult situations confronting Muslims in some other cases again. The future has in store the aftermath of the Gulf War and the jihad resistance in Afghanistan. Also to be reckoned with in future are the steps taken by the Islamic movements in Sudan and Egypt, their experience in the general elections, and their formation of political alliances and fronts. It is therefore expected that the second half of the ninth decade will witness an immense stirring of Islamic thought. What exactly that will produce is yet to be seen, but it is going to be one of the most serious and delicate phases of Islamic theory and practice, a crossroads leading to either rapid and decisive success, relapse and failure, a halfway-house or unexpected surprises.

3- There is increasing emphasis on political confrontation and mass-oriented action which appeals for jihad as the way for achieving Islamic change. Concurrent with this is the call for absolute denunciation of violence, and the preference, instead, for action on the cultural level. It is a trend which seeks to refrain from direct confrontation with the ruling systems and opts instead for educational, cultural and political reform. There are other views which take positions somewhere between the two extremes. The Palestinian question is surfacing as a priority which can only be achieved through jihad. The trend which advocates this approach calls for the Palestinian issue to be the focus of a future Islamic strategy, a subject which we will explore later in this study.

and the educational training (tarbiyat) school. Mohammad Abdu and Malik bin Nabi are seen by Ghazi Al-Tawbeh as representatives of the reformist or conciliatory school. He views it as a school for the justification of existing realities, for example Malik bin Nabi's opinions on «socialism, Arabism and Islam», or the Afro-Asian idea. The historical school is represented by the works of Al-Aqqad which tend to be committed to western ideologies of individualism and democracy, and the separation between religion on the one hand and social and ideological concepts on the other. According to this approach, a Muslim could also be a democrat, a socialist or an existentialist. Al-Aqqad's book on «the Genius of Mohammad» focused on human talents and neglected the power of revelation. In the case of «The Genius of Al-Siddeq» or «The Genius of Umar», Al-Aqqad concentrated on the innate personal attributes of the two caliphs and not the basic teachings of Islam and prophetic guidance. The tarbiyat school is represented by Imam Hassan Al-Banna and Sheikh Taqyuddin Al-Nabhani(50).

Hassan Al-Tal adds, to the historical school, the works of Mohammad Hussein Haykal, Taha Hussein and Abbas Mahmoud Al-Aqqad. He describes it as being «unstable and attracted to the defective reality». The school of Mohammad Abdu and his disciples, to Al-Tal, is a compromising one... «They thought it was possible to achieve reform under the colonial regime and with its assistance, and that by a subtle movement they could change the conditions of Muslims for the better». The tarbiyat school, led by Imam Hassan Al-Banna, was directed towards all aspects of life and it dealt with Islam through a comprehensive approach (51).

B) ON THE FIFTH PHASE

1- The richness of the last four phases of contemporary Islamic thought was due not only to the ideological output also to the experience gained by those ideas being put into practice. The Islamic movements have had their vicissitudes in the course of a history of action and reaction with variable results. Some groups gave up, collapsed or opted for extremism as a result of being overwhelmed by failure and despair. Other Islamic groups managed to bear up under the defeats and persevere. Cultural, as opposed to political, activity was considered by some a peaceful alternative, while jihad was seen by others as the only way out. More options included the necessity of mass-oriented political work. In sum, the lessons from the experiences of the Islamic movements are many. Muslim thinkers who are now entering the fifth phase must think deeply in an effort to deduce and exploit the lessons generated by the Islamic movements' modern history. Similar efforts are being made to understand the realities of our time and subject them to accurate analysis. The aim is to find a workable theory for Islamic action, which would successfully re-launch the Islamic movement and set it towards its sacred goals.

2- During this phase contemporary Islamic thought produced influential works from a good number of Islamic jurists and thinkers, over and above those who are mentioned in this work. Some of these writers have already produced an effect on the fifth phase in the development of Islamic thought.

3- Tareq Al-Beshri believed that the Islamic propagation movement of the late 1920's presented « a call for the repossession of the occupied land, or the invaded land, to use the ideo-political and cultural concept». It had an image of calling for an absolute Islam. He thinks that, contrary to the secular view, the Islamic trend is not a casual event or conflictual phenomenon. It is a basic fundamental in itself, having been suppressed for a time, but only to re-emerge again (46).

4- According to Tawfeeq Al-Tayyeb, two phases of contemporary Islamic thought can be distinguished. The first, represented by Mohammad Abdu and his Salafi school disciples, is regarded by him as defensive cultural trend wich could challenge the claims of western liberalism. The second phase is represented by the works of Sayyed Qutb. It aimed at ridding the Muslim individual of a sense of inferiority, while equipping him with a spirit of Islamic superiority over all other concepts. Malik bin Nabi came at the end of the phase with his creative structuring of Islamic thought. His work characterises the current, third phase which reflects Islamic ideological creativity, challenge, active thinking and sincere morality. It is a period of self-discovery and of the revival of Islamic traditions, concepts and values as precedents, on the psychological level, for overcoming the crisis and attaining progress (47). The Islamic movement is required, according to Tawfeeq Al-Tayyeb, to become politically oriented during this period and address itself to the masses, enlighten them and adopt their aspirations. This is because «the cultural deterioration of Muslims started with the loss of the Islamic political system» (48).

Omar Obeid Hassanah divides the period covered into two phases. The first entailed the defense of Islam against false ideas and allegations. The second was the phase of Islamic superiority, faith-based dignity and the challenge, on the ideological level, to western culture. The third phase should be a transformation from the defensive to the offensive position, from self-discovery and self-realisation to self-realisation. It should be a period in which a strategy be drawn for our struggle, a move from principles to programs, from speeches, platform-mastering and armchair leadership to the stage of planning, forecasting and meticulous predictions before every single step(49).

5- Ghazi Al-Tawbeh and Hassan Al-Tal and some other writers agree on a triple division of contemporary Islamic thought, each one being distinguishable as a separate school of thought. These are the historical school, the reformist school

confrontation with the secular trend, foremost of which are his two invaluable books, «Iqtisaduna» (our Economics) and «Falsafatuna» (Our Philosophy). On the worldwide level, the writings of Imam Abul Aala Al-Mawdudi corresponded with the works of Sayyed Qutb on the response to secularism, and on the *reinforcement of Islamic faith as opposed to jahiliyah*. Imam Khomeini had, by that time, passed through the stages of opposing western modernism and secularism, to the instigation of large mass uprises, starting with the khurdad revolt in 1382 A.H. (1963 A.D.) in Iran. He moved from the propagation of Islamic thought and the confrontation with westernisation, secularism and the despotic Shahinshahi system, to the establishment of an Islamic government through a mass revolution in the month of Rabee'al Awwal 1399 A.H. (February 1979). The Islamic Revolution of Iran, which took place in a country of over fifty million muslims, has been seen by the West as the most significant incident of the century. The event marks the concurrent beginnings of the fifth phase of the *contemporary Islamic thought and the fifteenth century of the Hijra*. New circumstances and features superimposed by the success of the Islamic Revolution have been accompanied by a widened Islamic revival. Some attributes of the previous phase, however, are bound to remain attached to the current one, as part of a continuous process.

Thirdly: remarks on the five phases

The characteristics of the past four phases of contemporary Islamic thought, together with the emerging features of the fifth phase, are worthy of some remarks.

A) THE FIRST FOUR PHASES

1- Contemporary Islamic thought has been generally characterised, during these phases, with a strong anti-colonialist and anti-imperialist spirit, coupled with a call to struggle against colonialism and imperialism with all ones might. Literature has been largely dominated by anti-colonial political appeals. The political image of the literature, however, has been encumbered by the complex overlapping of the ideological with political approaches to problems. This is due, inter alia, to the fact that the Islamic thinker in most cases does not confine his function to that of a political combatant. He usually assumes a prime role of a scholar who is preoccupied with issues of *aqeedah, fiqh*, thought, culture, *philosophy, economic and social theory, and questions of tarbiya and self-*reconstruction . This situation demands continuous awareness of colonialism, imperialism, foreign domination and the Israeli problem, and determined opposition to all these elements.

formation of a group of people who would yield complete submission and allegiance to God, and to Him alone. This allegiance should cover the areas of belief, conception, methodology and all aspects of life. Life should then be organised on that basis, conscience should be purified and God be made the only source for religious and legal duties. The proposed Muslim society will crystalise from this community, which individuals may join (38). The pioneering group should refer to the pure fountain of Quran (39), in all sincerity, making a complete break with jahiliyah and making no compromises whatsoever (40). The belief in the oneness of God, that «there is no god but God» will have superiority, by virtue of faith, over jahiliyah elements,values and concepts. It is a belief that represents a revolution against worldly authority and a revolt against the conditions that are based on a breach of God's authority on earth (41). Such belief should be strengthened and comprehensively established in the individual (42). The Islamic concept «shall be represented in an individual, in a living organisation, in a movement which appeals to reality and in method of formation. It will then grow up through the human beings, the living organisation and the real movement». Qutb warned against jahiliah methods which tend to get the movement over-involved in details and abstractions that do not correspond with needs of an, as yet unformed, Islamic society. The theoretical foundations should be gradually established. The jahiliyah methodology should be rejected outright. «There is no separation between its ideoligical method, conceptual belief or living structure: they are all in one bundle» (43).

«Milestones» was written under very difficult circumstances in the history of the Islamic movement, including the imprisonment, torture, and execution of Islamists in Egypt. Qutb wanted, through the emphasis of God's superiority, to create fresh momentum for the Islamic movement. Zeinab Al-Ghazali, commenting on the execution of Sayyed Qutb, said, «If you want to know why (Qutb) was executed, simply read 'Milestones'. Imam Sayyed Qutb has been aiming at an Islamic revival. This would mean an end to the superpowers, and that sharia, not the chaotic jahiliya, shall rule the world» (44). The deputy editor of «Al-Liwaa», a Jordanian newspaper, wrote: «Qutb's thought concerned many people. The man gave his life for it». He thinks that the commentary on Qutb's «Milestones» by Salem Al-Bahnesawi, called «Lights on the Milestones» reveals the problem emerging from understanding Qutb's book (45). The coincidence between the emergence of the book and the execution of its author stand as witness of the immense difficulties faced by Islamic thought during the fourth phase of its contemporary history.

Parallel to Qutb's trend in Egypt was the work of Imam Mohammed Baqer al-Sadr in Iraq. Secularism prevailed during and after the reign of Abdul-Kareem Qasim. Imam M. B. al-Sadr issued a number of serious and deep-sighted studies in

of Muslims came as a result of conceptual weakness. They cannot solve that problem without an ideological enlightenment that interacts with the society» (34). Al-Nabhani traced the failure of preceding Islamic movements to two factors:

1- A lack of ideological clarity (an ambigious presentation of Islam), and 2- a lack of methodological clarity (by following paths other than that of the prophet (pbuh). There were three parts to Al-Nabhani's theory: the idea, the method (which should be compatible with the idea) and *Nussrah* (the call for support). Nabhani believed that a party does not by itself materially and effectively establish a state, but it can be called upon for such a mission, as was the case with the Prophet who was called for the establishment of the Yathreb state*. «Al-Tahreer» was known for its intense monitoring of local and international politics. In a statement headed «a sincere call to the Muslim members of Al-Tahreer party», Al-Nabhani declared that the Muslim Umma will not be developed, nor an Islamic caliphate state re-established, unless there exists political activity based on Islam. «A revolution of political ideology that would destroy wrongful ideas and overthrow corrupt government was needed» he declared. The history of the early Islamic movements, he went on, revealed a great deal of political activity. «Politics dominates the past and the present and forms the concern of the whole world». It is thus a condition of the Islamic movement, according to Al-Nabhani, that the umma be politically enlightened and that political action be undertaken (35). Tarbiyat- or training in Islamic Ideology and principles, shoud be preceded by a critical monitoring of political events. Islamic thought should be understood as it applies to factual realities, not as mere theory. That, holds Al-Nabhani, is the way for the umma to achieve its goals and carry its message to the world (36).

The ideas of Sayyed Qutb, which emanated from Al-Banna's school of thought, started to attain wide influence at the beginning of the 1960's. His thought reached its peak with his book «Maalim-fil Tareeq», or Milestones, in which he presented a comprehensive theory for Islamic action. Here, he portrayed the world as being in a state of *jahiliyah* (ignorance of Islam) regarding the fundamentals of life. He wrote, «the first feature of this jahiliyah is a corruption of the concept of *Al-Hakimiyah* namely suprem laws, by attaching it to human beings, some of whom then consider themselves as gods. The corruption and injustices that plague the world are mere signs of this breach. The world is in need of Islamic revival, but how ?» (37).

Sayyed Qutb then proceeds to deduce from the historical experience of the Islamic movements the «milestones» of an Islamic revival. He calls for the

** In the days of the prophet the strenght he required as a support (nussra) in order to take state power was in the hands of the tribes, but Nabhani sees it being now in the hands of the army.*

pure Islam- that of the Prophet (pbuh), away from deviation, mistakes, distortion, religious innovation, myths and differences» (30). Tarbiyat- the educational training and remoulding of the individual- assumed priority. The soul, mind and body should be trained and morals and faith strengthened. Only by first preparing the Muslim individual, remoulding him in an Islamic manner, the Muslim Brothers' maintain, can a Muslim state be established. The removal of corruption is also a priority, according to Al-Banna's manual, «Risalat-ul-Ta'aleem» (The message of Instruction and Learning). This theory was put into practice by the establishment of a world-wide movement: the Muslim Brotherhood. Imam Al-Banna described the Muslim Brotherhood as «a salafi movement, a sunni method, a sufi reality, a political body, a sports group, a scientific and cultural league, an economic firm and a social ideology» (31).

The movement directed itself towards the reformation of society so as to be independent from the colonial state and its institutions, unlike Mohammad Abdu's trend which concentrated on the reformation of educational and judicial institutions under the colonial state's control. The Muslim Brotherhood movement alarmed the colonial authorities, especially after the involvement of thousands of its youth in jihad resistence on Palestinian soil in 1948-1949 A.D. Imam Al-Banna successfully merged the Islamic work in Egypt and jihad in Palestine. His assassination was then planned and carried out in an attempt to abort his movement, which had already become powerful and widespread among the Muslim masses. Before the assassination, an official decree was issued, dissolving the Muslim Brothers Society, as it was then known, and a persecution of the movement began. Detention, torture and terrorism were included in this campaign (32). Some sources confirm that the campaign was launched after a statement was presented by the ambassadors of the US, Britain and France who met King Farouq of Egypt in Fayed and requested an end to the Muslim Brothers movement (33).

The fourth phase of Islamic thought was characterised, from the beginning of the 1950's, by the dramatic conditions of independence. The Islamic movement found itself in direct confrontation with the western, liberal or socialist modernist trends of the new states, especially during the ninth and tenth decades of the fourteenth century A.H. (1970s-1980s A.D.). The Islamic alternative first emerged at the beginning of the phase through the ideas of Sheikh Taqyuddin Al-Nabhani who called for the immediate establishment of an Islamic state. He went on to explain how an Islamic system would be better than a capitalist or a socialist one. After forming his party, called «Al-Tahreer» (Liberation), Al-Nabhani sought support to achieve his end, the Islamic state. He considered conceptualization (al-Fiqr) to be of great importance and believed that deviation started from that level. Change, he maintained, should be effected from that same level since no progress can take place without thought. «The decadent condition

sijjeel (stones) are small pox viruses. (19). He equated *shura* with western democracy and prophecy with genius (20).

Many scholars debated Abdu's thought. Dr. Mohammad Mohammad Hussein led a trend which strongly denounced that approach as compromising with colonialism and westernisation (21). Another trend, on the other hand, advocated by Dr. Mohammad Al-Bahi, managed to find justifications for the Abdu approach. Reconciliation was seen as a time-gaining process which would help to preserve Islam (22). A third trend in the assessment of Abdu was expressed by Ghazi Tawba who had reservations regarding Abdu's reconciliation with colonialism and many of his fatwas, but without absolutely rejecting his method (23). Sheikh Abu Zahra sought excuses for Abdu but did not agree with a number of his fatwas (24). Omar Obeid Hassanah acknowledged Abdu's defence of Islam against many allegations, while he criticised his attempt to «remould Islam and present it in a western format» (25). Abdu's controversial interpretation of some Quranic verses has been criticised by Sheikh Yousuf Al-Qaradawi, who, however, found some excuses for him due to the special circumstances in which his thought emerged(26).

Ironically, it was towards the end of this phase, specifically after World War I, that Mohammad Rasheed Rida, one of the disciples of Mohammad Abdu's school, began to make a stand against colonialism and call for resistence to it. Before the war, according to Dr. Wajeeh Kawtherani, Rida had been «fond of English civilisation» (27). Shakeeb Arselan also started to consider colonialism as the prime danger. He initially advocated the preservation of the Ottoman state, which he preferred, despite its failings, to the declaration of an Arab state (28).

The ideology of the third phase emerged amidst the disaster and defeat represented by the dissolution of the Ottoman caliphate, the loss of Islamic unity and the appearance of separate states under direct colonial control. This condition prompted Imam Hassan Al-Banna in 1347 A.H. (1928 A.D.) to embark upon a new path aimed at regaining confidence through a mass movement based on a coherent methodology.

Imam Al-Banna realised at an early stage, according to Mustafa Mashour, that the Muslims' defeat was the result of their inadequate Imam (faith) and their distance from the essence of their religion, reinforced by the fall of their political system. His target was the re-establishment of the Islamic Caliphate state through the inspiration of the Prophet's example. This was elaborated in three principles: 1- Faith and action; 2- Unity and solidarity; 3- Preparation and jihad (29).

The Muslim Brothers' view was that in order to build solid foundations for education and for the state, «Muslims should first be brought back to true and

This new trend replaced the earlier revolutionary approach advocated by Al-Afghani and Abdu himself. That radical spirit was strengthened, according to Ahmed Sadeq, by Abdullah Al-Nadeem, Mustafa Kamel and Abdul-Aziz Jaweesh(9). Mohammad Abdu's new stance aimed at tempering the direct struggle against the colonialists who were now penetrating the heart of Egypt with their armies. Abdu directed his attention towards the reformation of the educational system, Al-Azhar university and the Sharia courts. He even sought cooperation with Cromer, the British colonial governor of Egypt (10), to that effect. Other scholars, such as Mohammad Rasheed Rida (11) and Abdurrahman Al-Kawakebi, believed that the struggle would be a long one and that long-term planning was therefore necessary. The strategy, they maintened, should be one of basic structural reforms in order to produce new generations of well-educated Muslim youth (12).

A number of relevant fatwas were issued by Mohammad Abdu which gave rise to much controversy among both Islamists and secularists. He held, for example, that it would be permissible to co-operate with non-believers and religious innovators in situations in which they had the upper hand and were in occupation of Muslim territory. Rasheed Rida supported this fatwa and attempted to offer evidence for it, both by reasoning and through textual authority. (13) More specifically, he held it was permissibe in Islam to wear hats, use pictures and dolls, and utilise interest through saving funds (14). Later on, Sheikh Shaltout of Al-Azhar issued a similar fatwa(15), which was also agreed to by Sheikh Abdul-Wahab Khallaf and others. These fatwas are, as a whole, new to Islamic jurisprudence. Indeed, Sheikh Mohammad Abu Zahra, Dr. Yahya Al-Derdeeri and other scholars criticised them and maintained that the savings interest mentioned in the fatwa was unlawful(16).

Two telling responses to the controversy over riba or interest are worth mentioning here. The first is the riba-free bank of Mit-Ghamr in Egypt, designed by Dr. Ahmed Abdul Aziz Al-Najjar during 1964-1966 A.D., as reported by Dr. Mohammad Saeed Ramadan Al-Bouti. The experience was succeful and it yielded profit in excess of the prevailing interest rates at the time. It also contributed to the productive sectors of investment. But because of its apparent effect on interest-based banks the pioneering Islamic institution was closed by the government authorities (17). The second response was on the intellectual level, namely a study by Imam Mohammad Baqer Al-Sadr on the subject of Islamic non-riba banking. Presenting a viable alternative to interest-based banking system, the study argued for the feasibility of Islamic banks not only as riba-free institutions but equally as viable profitmaking entreprises(18).

Sheikh M. Abdu also gave unusual interpretations to some Quranic concepts. To him, *djinn* is (a metaphor for) microbes; *ababeel* means mosquitoes or flies;

tactics. As we have seen, the first phase was dominated by increasing European colonial efforts to occupy Islamic territories and to attack to Ottoman state. Islamic armed resistence was organised in a number of areas against colonialism. This stimulated the call for unity by Jamaluddin Al-Afghani, Mohammad Abdu Khayruddin Al-Tunisi and Apdallah al-Nadeem, who addressed their appeal to Muslim rulers and scholars alike. They encouraged scientific, industrial and administrative efficiency, as opposed to passivity and stagnation. The words of Jamaluddin Al-Afghani represented a vigorous call for unity and for support of Islamic revolutions in Sudan, Algeria, Egypt, Tunis, Libya, Afghanistan and India. In the area of reform Al-Afghani was no less active. He approached the Ottoman Sultan and other Muslim rulers and scholars asking them to apply shura and better the conditions of their peoples, develop education, and make use of western scientific, industrial and military achievements. «The most fatal ailment of the East is division among its people», reported Al-Urwat-ul-Wuthqa magazine, «their agreement on disunity and disagreement on unity.» Al-Afghani and Abdu considered it their duty to draw the attention of the rulers and masses in their countries to the imminent danger, so that they could establish constitutional governments which could effect social reform. They wanted changes that would «elevate the Muslim nations to the level of western nations.» They encouraged Muslim peoples to abjure laziness, fatalism and apathy. (6)

During this period Islamic thought moved towards finding a practical solution to the problem of disunity in the Muslims world, so that it could effectively face the colonial challenge which was at its doorstep. Egypt was already practically detached from the Ottoman state, and there were no diplomatic relations between the latter and Morocco. Relations between the Ottoman state and Iran and between Iran and Afghanistan were cool. Al-Afghani was thus prompted to suggest a minimal unity between Muslim countries: a unity that would recognise all local authorities and the rulers' powers. This was elaborated into a call for an Islamic League (7). Abdurrahman Al-Kawakebi went further to suggest a more ambitious federal type of unity (8). All these proposals were stimulated by the severe state of Muslim disunity. Not one of these positive suggestions was, however, implemented.

By the beginning of World War I the situation was aggravated when Islamic thinkers had to choose between the preservation of the Ottoman state or its separation from the Arab world. The second historical phase witnessed the collapse of most Islamic revolutions under the weight of colonial power. First to fall was Algerian resistence, flowed by Urabi's revolt and the Mahdist revolution. Then both Egypt and the Sudan were brought under colonial rule and it was felt that the call for unity and reform would no longer be heeded by rulers. In consequence, Mohammad Abdu opted for a less ambitious call for gradual reform.

decade of the nineteenth century (A.D.) or towards the collapse of the Mahdist state in 1316 A.H. (1898 A.D.). This period is represented in the works of Jamaluddin Al-Afghani which attempted a reform of the ottoman caliphate from within.

2- The second phase starts after the failure of the Urabi revolt and the strengthening of the colonial hold over Egypt and the Sudan. It covers the period from the second decade of the fourteenth century A.H. (the last decade of the nineteenth century A.D.) to the end of World War I. Islamic thought during this period is represented by the works of Mohammad Abdu, Mohammad Rasheed Rida, Abdurrahman Al-Kuwakebi and Shakeeb Arselan. It is something of a transitional phase, despite its far-reaching influence on the following period.

3- The third phase is the period of direct colonialism which followed World War I and was characterised by the dissolution of the Ottoman caliphate state and the occupation of most Arab territories. These were then divided into more than twenty separate entities. The dominant thought during this phase was contributed by Imam Hassan Al-Banna. It constituted an initial response to the loss of political sovereignty after the fall of the caliphate, and a starting point for the reassertion of the Muslims. Dire political confrontations characterised the end of this phase.

4- The forth phase is that of the independant Arab state. This began after World War II, which corresponds with the beginning of the eighth decade of fourteenth century A.H. The influence of Imam Hassan Al-Banna continued into this phase while other prominent scholars emerged. These include Sayyed Qutb and Abdul-Qader Awdeh. The movement started by Sheikh Taqyuddin Al-Nabhani (the Tahreer Party) at the beginning of this phase gave a new momentum to the thrust of Islamic thought. During the ninth and tenth decades of the fourteenth century A.H. (the 1970s-1980s A.D.) the works of Sayyed Qutb and Mohammad Baqer Al-Sadr were the most influential. They started to move towards a direct confrontation with secularism and other contemporary challenges On the broad Islamic scene, Abdul-Qasim Al-Kashani and Mujtaba Safawi played a prominent role at the early stages of the period, followed by Abul-Hassan Al-Nadwi and Abu Al-Aala Al-Mawdudi together with Imam Khomeini and the Islamic revolution in Iran. The success of this revolution and the beginning of the fifteenth century of the hijra may be considered as the end of the fourth and the onset of the fifth phase of the Islamic thought in wich we now live. This period has so far been characterised by a reexamination of the past Islamic ideological experience and a movement towards confrontational positions and positive approaches to change

Islamic thought, naturally, has been influenced by the local and international circumstances which have affected the moulding of its theses, strategies and

Jamaat-e-Tableegh and other scholars and movements. Internationally, some non-Arab thinkers would also legitimately be included in this trend. These are Islami Ghalmi, Abu-Al-Aala Al-Mawdudi, Abu Al-Hassan Al-Nadwi, Abu Al-Qasim Al-Kashani, Hassan Mudarres, Imam Khomeini, Ayatullah Hussein Montazeri, Hassan Al-Tabatabaei, Mujtaba Nawab Safawi, Sheikh Ahmed Al-Shaheed, Al-Mahdi Ahmed Walubu and Sheikh Uthman bin Mohammad Fudeh.

2- The second trend of contemporary Islamic thought also retains fundamental Islamic roots but attempts to compromise with a number of western ideological and cultural features. It demonstrates openness towards western concepts and even seeks Islamic terminology to describe them. Leaders of this trend include Rufaa'a Al-Tahtawi, Jamaluddin Al-Afghani, Mohammad Abdu (after the period of «Al-Urwat-ul-wuthqa» magazine), Sheikh Mohammad Rasheed Rida, Abdurrahman Al-Kawakebi, Khayruddin Al-Tunisi, Alal Al-Fasi, Malik bin Nabi. Sheikh Mohammad Abdu, for example, attempted to interpret the Quran in a way compatible with the western scientific style (1), while Khayruddin Al-Tunisi and Rufaa'a Al-Tahtawi accepted certain western practices in the organisation of government (2). Malik bin Nabi sought a compromise with nationalism and some of its reformist trends (3), and Abdurrahman Al-Kawakebi interpreted western democracy as the Islamic institution of shura, and vice versa (4) - a tendency manifested, internationally, by Mohammad Iqbal and Ali Shari'ati.

It should be noted that some of these scholars do have ideas wich might fit under the first trend in this classification, but because of certain distinct stands they have taken it seems better to present them within the second trend. Admittedly, this classification leaves room for controversy, as it may be described as being inaccurate or too broad since there could be striking differences between ideological tendencies within the same trend.

Both trends should be clearly distinguished from the one described by Dr. Mohammad Fathi Osman as «the method of those with innovative minds which tend to gradually withdraw religion from life, deny conformity to the Islamic legal system, attack religious morality and dilute the tenets of faith and worship through analyses and extrinsic interpretation until religion is reduced to a transparent cloth capable of covering anything» (5).

Secondly: five historical phases of Islamic thought:

1- The first phase occurs during the period of the Ottoman state, the Safawi state in Iran and the Islamic state in Afghanistan. It ends with the beginning of the last

TWO TRENDS AND FIVE HISTORICAL PHASES OF CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT

by Munir Shafiq

First: The two trends of contemporary islamic thought:

It is rather a difficult task to attempt a classification of contemporary Islamic thought. This is because of the numerous differences between scholarly views. There are so many characteristics peculiar to only one or another Islamic movement or trend of thought. Any attempt at classification is thus inevitably subject to controversy and inaccuracy, unless it allows for the individual characteristics on distinctive trends which exist sometimes even within the same school of thought. Given these risks and necessary precautions, one could facilitate presentation by adopting a dual classification of contemporary Islamic thought. What is common about the two trends to be studied is their commitment to Islamic faith and law as a guiding system of government, methodology and textual authority. They do not take the text of the Quran as a mere historical fact or revelation as mere heritage. The two trends are as follows:

1- There is first the trend which bases itself on Islamic faith, method, system and law, and considers Islamic fundamentals as the standard criteria in assessing various aspects of life. This trend took a resolute stand in confronting western civilisation, and refusing compromise. Fundamental Islamic principles were its basis for ijtihad (juristic reasoning), and renovation its means of dealing with the challenges of the time. Regardless of individual characteristics a number of Islamic movements could be classified under this trend. These include the revolutions and uprisings led by Mohammad bin Abdul-Wahab; Mohammad al-Sanousi Al-Kabir and his son Al-Mahdi; Mohammad Ahmed Al-Mahdi; Al-Shawkani; Abdul-Qader Al-Jazairi; Abdul-Kareem Al-Khattabi; Izzeddeen Al-Qassam; the leaders of the Iraqi Islamic revolution and the Yemenese revolution, Abdul-Hameed bin Badees; Hassan Al-Banna; Taqyuddin Al-Nabhani; the

بسم الله الرحمن الرحيم

الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة
ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا
الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم
وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء
وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده
حفظهما وهو العلي العظيم

صدق الله العظيم

de grande envergure. Il a accepté cette responsabilité, l'a assumée et s'est préparé à ses exigences, en pensée, en parole et en actes. Ce qui a suscité la haine des gouvernants à son égard, exacerbés qu'ils étaient par sa popularité croissante parmi le peuple et l'élargissement de son public, dûs à son aptitude et son efficacité à diriger, sa fermeté et sa capacité à trancher dans les initiatives et l'orientation des masses.

A la lumière de ce qui précède, les fidèles au message de H. al-Banna, qu'ils soient de sa génération ou des générations ultérieures, et notamment les personnes dirigeantes, peuvent-ils avoir la même capacité à évoluer, à apprécier les changements et à traiter avec des conditions différentes tel qu'il se doit? Ceci réclame un effort, une fermeté et une complémentarité, une entraide mutuelle, l'utilisation et le développement des dons et énergies, et notamment après l'élargissement de la zone d'influence du groupe hors d'Egypte, et que «le réveil islamique» soit devenu une réalité mondiale certaine, en cette fin du vingtième siècle... Les Frères et les islamistes en général pourront-ils -par la pensée, l'organisation et l'action- être à la hauteur des événements et des espoirs, confirmant une faculté développée et avancée, une aptitude à devenir réellement une force contemporaine dans leur pays et dans le monde?

Il s'agit là d'un défi interpellant toutes les personnes capables d'évoluer, dans la pensée et dans l'action, et nous considérons que la personnalité du fondateur des Frères était en cela pionnière. Et qui a établit une bonne loi aura sa récompense, sera aussi récompensé qui agira en conséquence, il ne perdra rien .Que Dieu lui accorde sa miséricorde...

suite de la dernière guerre mondiale, il a tout de même opté, pour la contrecarrer pour une attitude positive, ne l'attaquant que dans la mesure où il exposait les bases de la justice sociale dans les principes de l'Islam et de la Shari'a. Je me souviendrai toujours de sa tournée dans les régions de l'Egypte en 1946 où il affirmait que la propriété dans l'Islam n'est pas un pouvoir absolu, illimité et dépourvu de contraintes, qu'elle est plutôt une relation régie par les règles de la Shari'a, qui contrôle le gain, l'appropriation et la dépense, ce qui la rapproche de *ce qui est parfois dit sur la propriété comme fonction sociale*. Il soulignait le fait d'être le lieutenant (*khalifa*) de Dieu, Premier et Unique Propriétaire [illegible] conditions et des limites, qu'il faut agir en conséquence et assurer leur application si on désire que cette lieutenance soit juste et stable. C'est à cette source qu'a [illegible] Cheikh Mohamad Al-Ghazali, alors membre du groupe, dans ses livres qui insistent sur la justice sociale au nom de Dieu, de Sa religion et de Sa Shari'a. Ses articles sur ce sujet étaient publiés dans les journaux des Frères dans les années [illegible] auxquels sont venus s'ajouter les écrits des deux cheikhs d'Al-Azhar [illegible] Azoueika et Ismail Hamdi. Pourtant, le Cheikh al-Ghazali est resté le premier [illegible] a poursuivi dans ce domaine, jusqu'à soient publiées à la fin des années 40 [illegible] livres réputés «l'Islam et la situation économique», «L'Islam et les [illegible] socialistes», «L'Islam attaqué par les communistes et les capitalistes». [illegible] martyr Sayyid Qotb a également suivi cette direction, et il s'est joint à M. [illegible] Ghazali dans les colonnes de la revue *Al Fikr al-Jadid* que publiait un membre du groupe, en tant qu'œuvre personnelle, afin que la justice sociale soit [illegible] *préoccupation centrale. En ce moment-là, paraissait une revue communiste* intitulée *Al-Fajr al-jadid*. Sayyid Qotb a publié, à la fin des années 40, son célèbre ouvrage «La justice sociale dans l'Islam», et nous pensons que la première impression de ce livre s'est faite après la dissolution des Frères, et il n'a rejoint [illegible] groupe qu'après sa réapparition en 1951. Et l'auteur de ces lignes avait [illegible] rubrique fixe dans la revue hebdomadaire des Frères portant le titre «[illegible] cause des opprimés», ce qui allait dans la même direction, et cela s'est poursuivi jusqu'à l'arrêt de la revue, à la dissolution du groupe en décembre 1948. [illegible] Banna a joint l'action à la parole afin d'assurer la justice sociale. Les groupes [illegible] Frères se sont alors mis à l'œuvre d'assister les paysans et les ouvriers opprimés dans les régions agricoles et ouvrières, et ont porté leurs efforts pour supprimer l'oppression et réaliser la justice; les Frères y ont parfois rencontré beaucoup de violence et de difficultés, et ces actes furent pris en compte pour la dissolution [illegible] groupe. Le docteur Abdel Rahman Qawaqibi, petit-fils du célèbre penseur [illegible] auteur des ouvrages «Um al-Qura» et «Tabae' al-Istibdad» a détaillé en quoi [illegible] Frères ont contribué à éclaircir la question de la justice sociale dans l'Islam, [illegible] sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1950.

Hassan al-Banna s'est éteint, alors qu'il avait atteint à peine la quarantaine, alors que l'empreinte salafite est dominante sur sa pensée, son message [illegible] enseignement au groupe. Il est également apparu comme un dirigeant [illegible]

chefs nationaux. On lit alors dans les articles de Hassan al-Banna, pour la première fois, des citations et des références à des personnes telles que Ibrahim Madcour, Mariet Ghali, Mohamed Ali Alouba et M. Sabri, alors professeur de droit constitutionnel à l'université du Caire. J'ai rencontré H. al-Banna un jour de 1948 dans son bureau, dans les locaux de la revue mensuelle *Al-Chihab* qu'il publiait et dirigeait lui-même. On lisait la joie sur son visage lorsque celui qu'il avait chargé de rechercher dans les marchés un exemplaire usité du livre de A.H. al-Rifaï sur l'économie politique, livre épuisé depuis longtemps, le lui rapporta. Et, parmi les articles mentionnés plus haut, il en a consacré un sur la question nationale égyptienne et un autre sur l'unité. De même qu'il a traité par la suite du système du pouvoir et des problèmes économiques à la lumière de l'orientation islamique. H. al-Banna y a décrété de manière formelle et claire que «les bases du système parlementaire ne sont pas en opposition avec les bases avancées par l'Islam pour un système de pouvoir. Il n'est, de ce fait, pas éloigné ni étranger au système islamique. Et ainsi, *nous pouvons dire, d'une manière toute rassurante*, que les bases essentielles de la constitution égyptienne ne sont pas en contradiction avec les bases de l'Islam et ne sont ni éloignées ni étrangères au système islamique... elles sont soit analogues, comme le texte qui affirme la religion de l'Etat est l'Islam, soit sujettes à des explications qui ne peuvent pas les contredire...et j'aimerai souligner ici la différence entre la constitution et les lois, sur lesquelles s'appuient les tribunaux, parmi lesquelles on trouve ce qui est en nette contradiction avec ce qu'a proclamé l'Islam».

Il avait auparavant pris la tâche de souligner cette distinction essentielle dans ses discours et écrits au cours de maintes occasions. Il dit: «tout en prenant en compte que le système parlementaire et la constitution égyptienne ne sont pas, à la base, en contradiction avec le système du pouvoir dans l'Islam, nous affirmons que les expressions de la constitution sont incomplètes, que son application est déplorable de même que la protection des bases essentielles est insuffisante, ce qui a conduit à l'état actuel de corruption duquel nous nous plaignons, et à la vie parlementaire troublée». Le guide s'est alors mis à démontrer ce qu'il a avancé. Il exposa les problèmes économiques dûs à l'état de la monnaie égyptienne, la faiblesse du contrôle de l'émission monétaire, le problème des comptes en sterling que le Royaume-Uni avait emprunté à l'Egypte, comme il exposa la question de la *nationalisation des compagnies, l'industrialisation et le système de la propriété* agricole, le rapprochement entre les différentes classes sociales, la sécurité sociale et autres sujets sociaux-économiques de grande importance

En réalité, Hassan al-Banna n'a pas fermé les yeux à la préoccupation majeure de tout dirigeant populaire, qui est la nécessité de porter un soin extrême à la justice sociale, fondement et pilier du système islamique Et si H. al-Banna n'a pas apprécié que la propagande communiste creuse sa voie dans les veines de l'Egypte et d'autres pays de l'arabisme et de l'Islam, en direction de quelques esprits, à la

l'Egypte ainsi que les moyens d'y remédier et de les résoudre à la lumière des orientations de l'Islam. Ces articles ont été publiés plus tard sous la forme d'une lettre d'ensemble. Il s'en dégage la vision du guide des Frères sur les problèmes généraux et sa conception de la direction générale populaire. Il commença ses articles en s'adressant au premier ministre, aux parlementaires, aux présidents des conseils populaires politiques, nationaux et sociaux «en tant que penseurs et animateurs des masses». Il s'adressa finalement à «toute personne éprise du bien de ce monde et de la souvenraineté de l'être humain». Ainsi, il souligna en premier dans son message les questions liées à la situation populaire, d'un point de vue national. Il insista dans son premier article «sur l'état de corruption existant dans *notre chère patrie, la vallée du Nil, qui a envahi toutes les institutions et a englobé* tous les aspects de la vie: nos réclamations nationales se seront pas satisfaites et le moral du peuple est brisé par l'apathie; la discorde et la mésentente ont accaparé les esprits des dirigeants et des chefs, l'administration est corrompue par les ambitions personnelles, les intérêts partisans, les agissements malsains, la faiblesse morale et le centralisme étouffant, les décisions complexes et la fuite loin des responsabilités. La loi a perdu son pouvoir sur les esprits et les états, à force d'avoir subi des atteintes et des exceptions; la cherté de la vie, le nombre important de chômeurs dû au manque d'emplois et la détérioration du niveau de vie à un *point inimaginable pour une grande majorité d'habitants... jusqu'à ce que cette* situation se transforme en cri de colère, concrétisé par l'importance des manifestations et affirmé par nombre de signes et d'expressions. La morale est dissoute ou presque, traversée qu'elle est par une tempête d'ignorance, de pauvreté, de besoin et de dénuement, les idées sont confuses et les esprits anxieux, et tous ces phénomènes se répandent et se multiplient, annonçant un malheur environnant et un mal rapide, si les tenants de la sagesse ne s'en rendent pas compte à temps».

Le guide poursuivit cette première analyse par une autre: «Ce qui est advenu à nos chères patries bien aimées, les pays de l'arabisme et les nations de l'Islam», mettant en avant la Palestine et continuant avec les pays islamiques qui, en ce temps-là, poursuivaient leur lutte pour la liberté et l'indépendance: l'Indonésie, la Libye, les pays du maghreb arabe. Quant à sa troisième analyse, elle concerne la situation mondiale où il a traité des puissances mondiales en soulignant «la dégradation de la pensée des dirigeants du monde et des politiciens et de ceux qui ont eu la possibilité de devenir les dirigeants du monde en ces années d'après-guerre». Ainsi, Hassan al-Banna apparaît dans ces articles magnifiquement tel un grand dirigeant populaire, soucieux de l'état du peuple «de la vallée du Nil» en général, -tout en étant préoccupé par les peuples de l'arabisme et de l'Islam-. Ses soucis ne se limitent pas à son groupe, à son Message en direction des gens ni à leur position. Et c'est cette responsabilité populaire générale qui l'amena à se préoccuper de la politique des puissances mondiales, ainsi que des positions des

[illegible] invités les hommes d'Eglise à assister aux congrès régionaux qui avaient pour thème la question nationale égyptienne et arabe. Et ceci devint une tradition suivie dans bon nombre de manifestations des Frères, même celles à caractère [illegible] musulmane, comme le nouvel an de l'Hégire, ou la célébration de la naissance du Prophète (SAW).

Le guide profitait alors de ces occasions pour dissiper la crainte à propos de [illegible] islamique, de la Shari'a et de la situation des non-musulmans au sein de cet Etat. De nombreux politiciens égyptiens coptes ont écrit dans les journaux des Frères, ont prononcé des discours dans leurs réunions, et parmi eux citons Makram Ebeid, Wahib Dous, Louis Fanous, et d'autres, et parmi les politiciens arabes chrétiens, Fares al-Khoury et Emile al-Ghouri. Et Makram Ubeid fut le [illegible] politique à accompagner la famille du guide martyr à ses funérailles, à [illegible] difficile où le gouvernement en place avait interdit toute participation [illegible] en la limitant aux membres de la famille.

[illegible] dirigeant populaire exigeaient également de H. al-Banna [illegible] lectures politiques et économiques. Il ne s'est pas limité à une [illegible] islamique classique, comme il ne s'est pas contenté de ses [illegible] et de ses discours face à des individus ou des [illegible] qu'il était indispensable de prendre les dispositions [illegible] pour bien mener cette tâche et pour gagner le respect des autres [illegible] qui partageaient avec lui la tâche de la direction et celui de ses [illegible] pouvons constater les prémisses de cette évolution, qui illustre [illegible] Hassan al-Banna de la parole responsable, de la direction et [illegible] dans ce qu'a rapporté Mahmoud Abdel Halim dans son livre [illegible] congrès des Frères qui s'est tenu en 1359 H./1941 où il dit: «Lorsque le [illegible] préparer un discours pour les congrès généraux, il lui consacrait [illegible] heures, et le discours général était prêt. Tandis que pour la [illegible] du discours à ce congrès, il déploya un effort considérable pendant [illegible] il nous réclama de volumineuses publications statistiques qu'il [illegible] jour après jour et d'après lesquelles il tira des informations précises, [illegible] le fond de son discours. Ce fut d'ailleurs le plus long des discours [illegible] dans un congrès. Il comprenait, pour la première fois, un relevé précis [illegible] compagnies travaillant en Egypte, et montrait qu'elles étaient presque [illegible] étrangères et il en désignait la nationalité. H. al-Banna y aborda [illegible] de vie des Egyptiens en le comparant à d'autres. Il précisa [illegible] le nombre de ces compagnies -320- qui dominaient totalement la vie [illegible] et exploitaient ses richesses en excluant ses habitants.

Hassan al-Banna a écrit, vers 1947, dans le quotidien des Frères, une série [illegible] pour titre «Dieu, est-ce que j'ai transmis. Dieu Vous êtes Juge» [illegible] quelques problèmes politiques et économiques importants de

Abul-Uyun, Jamil Mardam, Saleh Harb, Ismaïl al-Azhari, Mgr Mathias Al-Antouny, délégué du patriarcat copte orthodoxe, où il a annoncé que les Frères avaient l'intention de présenter 10.000 volontaires pour la Palestine; il confirma cette nouvelle dans une dépêche aux dirigeants arabes réunis à Aley en mai 1948. Il collabora avec toutes les personnalités arabes et égyptiennes chez qui il pressentait la fidélité et le sérieux, comme Saleh Harb, Abdel Rahman Azzam et Fathi Radwan, comme il était depuis longtemps en étroite relation avec le combattant Hajj Amin al-Husseini, le mufti de Jerusalem, et les membres du Haut Conseil arabe; les Frères l'aidèrent à fuir lors de son passage en Egypte alors qu'il passait d'un exil à l'autre. De même qu'ils aidèrent la fuite du dirigeant de la lutte marocaine Abdel Karim al-Khotabi dans des circonstances analogues. Ainsi, H. al-Banna fut un pilier fondamental du Haut Conseil de la Vallée du Nil qui s'était constitué en vue d'organiser l'action populaire pour sauver la Palestine.

Au cours de sa pratique en tant que dirigeant populaire, les relations de H. al-Banna avec les journalistes sont devenues plus étroites, ces derniers semblaient apprécier ses capacités et ses opinions, même s'ils ne soutenaient pas les principes prônés par les Frères dans leurs moindres détails. De même que la publication du quotidien des Frères lui permit de nouer des contacts avec le maître Ahmad Abul Fath, rédacteur en chef et un des propriétaires du journal *al-masri* et le maître Mustafa Amin, propriétaire de *Akhbar al-Yom*. Le premier a d'ailleurs eu le mérite de publier les détails de l'assassinat de l'imam martyr, y compris le numéro d'immatriculation de la voiture dans laquelle les meurtriers ont pris la fuite, et c'est ainsi que fut dévoilée son identité gouvernementale. Le second a participé au comité de médiation entre les Frères et le gouvernement après la décision de dissolution du groupe en décembre, mais cette médiation échoua. Les relations du guide s'étaient également resserrées avec les maîtres Fikri Abaya et Ihsan abdel Qodous, auxquels il avait proposé de présider la rédaction du quotidien des Frères, mais ils s'excusèrent.

Ainsi, son appréciation des gens et sa collaboration avec eux ouvraient de larges horizons, ce qui allait de pair avec son rôle de dirigeant populaire.

Hassan al-Banna savait également que la responsabilité de ce rôle populaire exigeait le maintien de l'union entre les musulmans et les coptes d'Egypte, afin que l'ennemi ne puisse s'insérer à travers une faille due à la dissenssion ou que l'aptitude des Frères à la direction populaire ne soit remise en cause à cause de cet aspect. H. al-Banna avait déjà écrit au patriarche copte, Anba Youanès en 1355 H./1936 au sujet du soutien aux Palestiniens et à l'organisation des collectes en leur faveur. Mais les tâches de la direction populaire exigeaient des relations plus larges et une coopération plus étroite. C'est ainsi que se succédèrent les invitations au patriarcat copte pour assister aux Congrès des Frères au Caire, de même que

populaire sur ces terrains.

Nous voyons ici la personnalité dirigeante et ouverte de H. al-Banna profiter de ces occasions offertes et se préparer aux tâches nouvelles. Il ne fut plus seulement le maître dirigeant de son groupe, son rôle politique ne fut plus limité à inciter le peuple à rejoindre son groupe, ou à conseiller les politiciens à assumer leurs responsabilités. Et disparaît alors l'image confuse à propos de l'arrivée naturelle de l'Islam au pouvoir, selon l'idée répandue que «les Frères ne cherchent pas le pouvoir, c'est ce dernier qui vient à eux», de même que s'évanouit l'illusion que «l'élite» engagée peut arriver au pouvoir, par tous les moyens possibles, sans la participation des masses populaires, ou l'opinion qui accuse ces masses, généralement, de déviation et de désobéissance, qui s'éloigne d'elles jusqu'à ce que leur soit imposé celui qui réformerait leurs affaires.. Toutes ces thèses et illusions s'évanouirent aussitôt, aidés en cela par les difficultés rencontrées dans l'action populaire ouverte, dûes aux résidus d'individualisme, de fanatisme, d'opportunisme ou même de négativisme parfois -surtout lors des élections. Hassan al-Banna se lança alors de toutes ses forces, dirigeant le peuple entier, pour obliger le départ de l'armée anglaise occupante et pour affronter l'occupation sioniste en Palestine.

Au même moment, le Wafd souffrait des conséquences de son arrivée au pouvoir en pleine guerre, soutenus par les baïonnettes et les tanks des Anglais comme il souffrait de son éviction du pouvoir après la guerre, tandis que les chefs des Saadites et des destouriens n'arrivaient pas à combler le vide Quant aux indépendants auxquels le Palais avait essayé de remettre le pouvoir tels Ismaïl Sidqi, et plus tard Husein Sirri, ils ne purent gagner l'approbation du peuple ni celle du Palais, et hésitèrent entre les deux jusqu'à leur chute

C'est alors que H. al-Banna se lança vigoureusement à la tête des manifestations populaires qui partirent d'Al Azhar après la rupture des négociations et la soumission de la question de l'Egypte au Conseil de Sécurité. Il y prononça des discours aux côtés des grandes personnalités égyptiennes et arabes au cours de l'année 1947, et il fut blessé à l'une d'elles. Le guide poursuivit la mobilisation après que l'Egypte ait échoué à obtenir une résolution équitable du Conseil de Sécurité, comme il orienta les Frères vers l'organisation de défilés populaires auxquels participaient des milliers de jeunes afin de susciter l'enthousiasme et de mobiliser les énergies pour combattre et importuner l'occupant jusqu'à le contraindre à se retirer, alors qu'il avait refusé de le faire volontairement. Et, au cours de la grande manifestation populaire en faveur de la Palestine qui se rassembla sur la Place de l'Opéra au Caire, à la mi-décembre 1947, à la suite de la résolution de partage de la Palestine, Hassan al-Banna a prononcé un discours, aux côtés de Riad al-Solh, le prince Fayçal bin Abdel 'Aziz, le cheikh Mahmoud

message des Frères et parla de la responsabilité des gouvernants dans la direction et l'orientation du peuple, selon les enseignements de l'Islam. Ces lettres et discours étaient néanmoins des «conseils» dispensés par le guide des Frères aux dirigeants politiques et ne constituaient pas de sa part une mobilisation du peuple tout entier pour réaliser ces buts. Les Frères avaient agi en fait très tôt parmi le peuple, en faveur de la cause palestinienne en 1938, comme ils avaient prononcé des sermons dans les mosquées, distribué des tracts et collecté des fonds. Ils avaient également organisé une conférence arabe à leur siège de la Place Al-Ataba al Khadra, où prirent parole les dirigeants de la Palestine et des autres pays arabes, ainsi que le guide. Mais ces activités populaires ne formaient pas une étape dans un plan général et réfléchi afin de prendre la direction du mouvement populaire. Les partis politiques et notamment le Wafd tenaient ce rôle à cette époque. Plus tard, la seconde guerre mondiale apporta d'autres limitations à l'activité politique égyptienne, en raison des pressions exercées par les Anglais et la dureté des lois martiales. H. al-Banna a alors présenté sa candidature, deux fois, aux élections législatives dans la circonscription d'Al Isma'iliya, qui a vu naître le groupe; la première en 1942 sous le gouvernement du Wafd et le seconde fois en 1944 sous le gouvernement d'Ahmed Maher. Cette candidature signifiait une tendance à vouloir représenter le peuple dans le cadre du pouvoir législatif, et à la deuxième occasion, quelques Frères se présentèrent également dans certaines circonscriptions. Mais ces deux tentatives limitées, qui ne furent d'ailleurs pas couronnées de succès, -en raison surtout de l'intervention manifeste du pouvoir-, ne constituaient pas là non plus, dans les dures conditions de l'Egypte d'alors, une étape d'un plan suivi d'une prise en main de la direction populaire. Elles apparaissaient plutôt comme un moyen de faire entendre la voix des Frères à la masse des électeurs d'une circonscription précise ou bien à l'Assemblée législative, dans le cas de l'obtention d'un siège parlementaire. Cependant, la candidature de 1944 semblait être un modeste commencement d'activité parmi les masses populaires, mettant à profit les circonstances politiques de l'Egypte d'après-guerre. Dans so livre *Des événements qui firent l'histoire*, Mahmoud Abdel Halim cite les propos de Hassan al-Banna qui a dit: «Les années de la guerre, même si elles ne dépassent pas en nombre les doigts de la main, marquent considérablement le temps, il s'y produit des changements qui ne seraient pas survenus au cours de 100 ans». Une des conséquences de cette période sur la politique égyptienne est l'ébranlement de la popularité du Wafd qui a accepté le pouvoir à la suite de l'intervention britannique en 1942, alors que les autres partis politiques n'ont pu hériter de cette popularité. En même temps, le nombre des Frères et de leurs sympathisants augmentait, les revendications nationales fusèrent après la guerre, et la jeunesse recherchait une direction qui serait capable de contraindre les Anglais au départ, responsables du despotisme dont a souffert l'Egypte au cours de la guerre. Vinrent ensuite la question palestinienne, la déclaration de son partage, et l'agression sioniste, elles augmentèrent la colère et l'agitation populaires, ainsi que la soif d'une direction capable de mener le combat

accorde Sa miséricorde, alors qu'au même moment, ses références à al-Ghazali, Ibn Atallah ou d'autres cheikhs soufis se sont estompées. Cette évolution a pris forme, tranquillement, graduellement, et a donné ses fruits parmi les membres du groupe des générations ultérieures, celles qui ne visitent pas les tombes, n'implorent pas ses occupants, ne célèbrent pas la naissance d'un cheikh ni n'adoptent d'innovation, mais par contre, recherchent les mosquées qui se sont purifiées des innovations et des interdits, et prennent pour exemple dans leurs prières les Imams soucieux de se conformer au Livre et à la Sunna même s'ils n'appartiennent pas au groupe des Frères. Cette tendance salafite est apparue dans le groupe sans bruit, sans pression et sans dispersion, mais par l'appel positif, la sagesse et les sermons bienfaisants.

H. Al-Banna rappelait souvent à ses disciples qu'au lieu de détruire la maison honteuse sur la tête de ses habitants, il valait mieux construire d'abord la convenable de manière à ce que la solidité de sa structrure, son équilibre, ses nombreuses qualités et la beauté de son aspect soient remarqués. Les gens y déménageraient volontaires et convaincus, quittant leurs anciennes demeures qui ne méritent que l'abandon et le débarras.

Un autre exemple de l'évolution marquée de la personnalité de H. al-Banna, c'est sa tendance à devenir un grand dirigeant populaire, au cours des années de l'après-guerre, surtout après 1945 jusqu'à sa mort. Il n'était plus limité par le cadre de son groupe, à l'intérieur duquel il occupait dans les cœurs et les esprits de ses adhérents la place du maître et du dirigeant, et ceci depuis sa fondation. Dès les premiers jours, H. al-Banna s'est adressé aux masses populaires, afin de leur porter, par tous les moyens possibles, son message, de les inciter à suivre les enseignements de l'Islam et à y œuvrer sous la bannière de son groupe. Mais il ne tendait guère à diriger le peuple égyptien directement, à provoquer une action de masse dans le but de réaliser un objectif général ou une revendication précise. Il écrivit, à différentes occasions, de longues lettres aux dirigeants politiques égyptiens, telle sa lettre *Vers la lumière* qui suivit la signature du traité de 1936 et ses deux discours portant sur l'ensemble de la situation aux 5^e (1357 H. -1938) et 6^e (1359 H. -1941) congrès. Il écrivit également vers 1937 un bref discours aux dirigeants musulmans, aux membres de leur gouvernement et de leur assemblée législative, ainsi qu'aux groupes islamiques et aux personnalités en vue dans ces pays, dans lequel il s'est entretenu de ce qui doit régner dans les pays musulmans, c'est-à-dire la référence aux enseignements de l'Islam dans les différents domaines, énumérant 50 revendications pratiques s'y rapportant. Et lorsque la commission de l'enseignement du Parlement (égyptien) présenta un rapport approuvant l'adoption de la religion comme matière fondamentale, le groupe des Frères invita les membres du Parlement à une réception dans les locaux du sérail de la famille Lotfallah au Caire en 1358 H. - 1939, où le guide exposa longuement le

en général dans cette lettre. Ils pouvaient eg... avoir d... sur l'imploration à Dieu par l'intermédiaire d'une de ses créatures ... comme hérétique alors que lui avait décidé qu'il s'agit plutôt d'une ... particle sur la manière d'invoquer Dieu et non une question de doctrine ... répugnait en effet à traiter quelque'un d'incrédule, sauf en cas de ... irréfutable et il précisait, dans cette même le... clôturant son passage ... de la compréhension»: «On ne traite p... l'hérétique ... prononcé les deux *shahada* (pro...ssion de foi) qui a agi en conséquence ... accompli les devoirs, par conviction ou obligation, sauf s'il av... nie en connaissance de cause un fondement de la religion, dément ... Coran, l'explique de manière incompatible avec les moyens de la langue ... il a... façon ne pouvait être expliquée que par l'incrédulité

Hass... al-Banna a ainsi ajouté ... dans la ... de la doctrine et des rites ... Anciens ... acceptable, tout en ex... l'Islam ... l'Islam est un système global qui traite ... est le fondement de l'action, l'action ... faite par les mains, et la perfection dans le ... degré de la demande peut varier». «l'Islam ... la raison ... l'univers il relève la valeur de la science et d... de ... toute chose»

Hassan al-Banna a également écrit deux ... à ses adeptes ... invocations et des louanges. La première ... lettre des ... comprend des versets coraniques et des hadiths authentiques ... origine dans les ouvrages de la Sunna. Récitée ... *Wazifa* (devoir) car le lecteur la récite quotidiennement régulièrement ... récite d'autres invocations transmises par le Prophète (S.A.W.) ... occasions. Quant à la seconde lettre ... formules d'invocations et de louanges ... reprises de quelques cheikhs soufis, comme ... al Mursi, Ibn Atallah Askandari ... été publiée plusieurs fois du temps de Hassan ... alors que la seconde a disparu des publications ... comme si elle avait été volontairement ... entre n'a plus renouvelé son impression ... Damanhour, si je m'en souviens ... elle a ... témoigne formellement de la domination progressive de la ... la pensée et les orientations de H... al-Banna. De même que ses ... aux écrits des Imams Ibn Taymiyya et Ibn al-Qayyem sont deve... plus fréquentes, jusqu'à être exclu... à la fin de sa vie, ...

Banna ait renoncé à l'«éducation»; celle-ci est un domaine très vaste que le guide n'a pas du tout abandonné, mais il s'est appuyé uniquement sur le Livre et la Sunna dans ce domaine, en prenant soin de réformer la doctrine et les rites, selon ces deux sources légales, et refusant ce qu'apporte les autres sources. Et c'est bien l'essence du message salafite.

Il est probable qu'une telle orientation se soit développée et raffermie au fil des jours dans la pensée de H. Al-Banna à la suite de sa relation avec Muhammad Rashid Redha, relation qui fut si étroite qu'à la mort du Cheikh Rashid, la famille de ce dernier s'adressa à H. al-Banna, en 1358 H (1938) pour contrôler la rédaction de la revue *Al Manâr* fondée par Cheikh Rashid, et où il publiait le *tafsir* (commentaire) de Mohammad Abdoh qu'il avait redigé et complété; cette revue publiait également des articles et des *fatwa* du cheikh Redha. Ce dernier est bien connu pour sa tendance salafite, lui qui avait souligné dans son livre *Biographie du maître Al Imam Mohammad Abdoh* la manière dont se sont évanouis tous les espoirs et ont échoué toutes les tentatives de réformes des *turuq* soufies, en les orientant sur la voie du Livre et de la Sunna

Hassan al-Banna continua à démontrer les éléments de la compréhension dans sa lettre citée plus haut. Il manifesta sa conception salafite de la doctrine et des rites, dans une sagesse et mesure limpides et fermes dans les paragraphes 10 à 15 où il dit: «la connaissance de Dieu le Très Haut, de Son unicité et de Sa pureté est la croyance la plus élevée de l'Islam. Les versets sereins, les hadiths justes et ce qui s'y rapporte, nous y croyons tels quels, sans interprétation ni négation. Toute innovation dans la religion de Dieu ne repose sur aucun fondement, les gens y ont recours selon leurs désirs, soit en ajoutant, soit en retranchant. Tout ceci n'est que perdition, qu'il faut combattre et anéantir par les meilleurs moyens, et les conséquences ne doivent pas être pires. L'amour et le respect, la louange des justes, pour leurs bonnes actions, est un acte de rapprochement de Dieu, et les bienfaiteurs sont cités dans Sa Parole *Ceux qui croient et sont pieux*. Ils ont préservé leur dignité, dans ses conditions légales, tout en étant convaincus qu'ils n'en tireront pour eux-mêmes ni bien ni mal, dans leur vie ou après leur mort, et qu'ils ne lègueront rien de tout cela à d'autres. La visite des tombes, quelle qu'elle soit, est une pratique admise dans certaines limites, alors supplier les morts, les invoquer, leur demander la réalisation de besoins de près ou de loin, leur consacrer des vœux, de même qu'édifier, décorer, éclairer les tombeaux et s'en rapprocher, comme le fait de jurer par autre que Dieu et ce qui s'ensuit d'innovations, tout ceci ne sont que des actes d'orgueil qu'il faut combattre. Nous ne pouvons admettre ces actes ni les justifier».

Les salafites pouvaient ne pas être d'accord avec H. Al-Banna sur ce dernier point, où ils y voyaient un signe d'hérésie, et non simplement de l'orgueil; toutefois, ceci ne minimise en rien le caractère salafite de sa conception contenue

-Dieu ait son âme- insistait sur la question des attributs d'Allah et la lutte contre *At-ta'til*, par des méthodes pas toujours réussies, ce qui a contribué à isoler le groupe. Par conséquent, quelques affrontements eurent lieu entre certaines sections des Frères et certaines branches des adeptes de la Sunna, car ces derniers insistaient pour que les propagandistes (*du'ât*) de l'Islam aient pour tâche prioritaire la rectification de la doctrine.

Malgré cela, on perçoit chez H Al-Banna une évolution intellectuelle marquée en direction de la salafiyya avant la dernière période de sa vie, limitée mais efficace. Il dit par exemple dans son discours au 5e congrès des Frères en l'an 1357 H (1938). «.. Les frères musulmans sont un Message (Da'wa) salafite, une voie (tariqa) sunnite, une vérité (haqiqa) soufie, un conseil politique et une idée sociale. .». Peu avant, il écrivit une lettre «Les Enseignements (Atta'âlim)» qui était étudiée dans les groupes culturels pédagogiques, qu'on avait appelé Al-Katacb (les Phalanges). Ceux-ci passaient ensemble une soirée par semaine à prier, écouter les leçons du guide portant sur les fondements de la Da'wa. Ces séances ont commencé après le déménagement des Frères de leur maison de la rue Nasiriya à celle de la place Al-Ataba al-Khadra' au Caire, et ce en 1356 H. (1937).

Cette lettre exposait les piliers requis à l'affiliation positive et active au groupe, qui se traduisait par le serment dit *Al-Bay'a*. Le premier de ces piliers étant «la compréhension». H. Al-Banna a expliqué ce qu'il entendait par ce terme, et on y perçoit une nette tendance salafite. Après avoir admis que l'Islam est un système global, il ajoute aussitôt: Le Saint Coran et la Sunna purifiée sont la référence de tout musulman pour connaître les lois de l'Islam, le Coran se comprend sans complications, ni contraintes, et la compréhension de la Sunna se base sur ceux qui ont rapporté le hadith. De la foi sincère et la prière juste et appliquée se dégagent une lumière et une douceur que Dieu dépose dans les cœurs de ceux qu'Il choisit parmi ses fidèles, tandis que l'inspiration, les impressions, les découvertes et les visions ne font pas partie des preuves légales et ne peuvent être prises en considération, sauf si elles ne heurtent pas les lois et les textes de la religion. Quant aux amulettes, cauris, la magie, la géomancie, la divination et la prétention à connaître l'au-delà, tout cela fait partie de l'illicite, qui doit être combattu... Et toute parole peut être acceptée ou refusée, sauf celle du *Ma'soum* (S.A.W.) et nous acceptons tout ce qui nous est parvenu des Anciens, pourvu qu'il soit en accord avec le Livre et la Sunna, sinon le Livre de Dieu et la Sunna de Son prophète ont la priorité à être suivis...»

Ainsi, c'est au cours de ces dix années, depuis que le guide martyr a commencé son appel à Isma'iliya en 1928, qu'une nette tendance salafite s'est développée dans sa pensée et s'est exprimée dans ses discours, prenant de l'importance jour après jour, jusqu'à couvrir, pour l'observateur et le chercheur, les premières orientations soufies, et ce qui y était entremêlé. Cela ne signifie pas que Hassan al-

... d'Al Ghazali, ouvrage qu'il citait de mémoire dans ses discours ... comme s'il l'avait retenu par cœur. Il avait, d'autre part, tenté de ... dans les années 30, sur du papier blanc de luxe, dans la première ... manuelle du groupe. Le maître Mahmoud Abdel Halim, qui fut l'un ... à s'affilier au groupe dans les années 30 écrit dans son ... dans ce livre la plus vaste ... et que l'un de ses vœux les plus chers était que les ... permettent de le commenter. Il s'y mit effectivement, en ... hebdomadaire à son domicile, pour un groupe de Frères à ... mais les circonstances ne lui furent pas ... De même, l'une des leçons hebdomadaires dispensées par les Frères ... la rue An-Na... sur le soufisme ... maximes de Ibn 'Ata Allah ... Hassan al-Banna ... aussi ... maximes par cœur. Mahmoud ... également ... un jour de l'année ... sur un cahier une ... son auteur avait ... se rapporte au soufisme, ses buts, ses méthodes ... et fondements, et je crois me souvenir que je l'ai recopiée d'un ... commentaire. Et il semble que Hassan al-Banna était ... résultats qu'il pouvait obtenir, dans les domaines de l'éducation ... qu'il refusait le côté philosophique du soufisme et ... comme les idées de ... ou de l'incarnation, telles qu'elles se sont ... chez Al-Hallaj et Ibn Arabi, par exemple, tout comme il refusait ... doctrinaires et organisationnelles des tariqas soufies ... obéissance aveugle du disciple ... par rapport au cheikh, quelle qu'elle soit ... son intolérance, sa ... et son opportunisme. Ceci ... paru dans l'hebdomadaire *Les Frères Musulmans* en 19... dont ... le cheikh Tantawi Jawhari ... publiées dans le quotidien de ... 1947 ... une partie ... publiée dans un livre après le ... On ne peut donc nier le ... été ... dominant dans l'éducation ... adhérents au groupe ... celle de compagnons les plus ... notamment son ... et son secrétaire général ...

... il était prévisible que quelqu'un, ayant été formé par une telle ... convaincu par les effets et les bienfaits pédagogiques du soufisme, et ... toute admiration aux œuvres d'Al Ghazali et d'Ibn Ata'Allah et d'autres ... même appartenance, il était donc prévisible qu'il ait le cœur fermé à la ... salafiyya (fondamentaliste), qui apparaît par exemple dans les ouvrages ... Taymiyya et Ibn el-Qayyem, d'autant que les écrits de ces respectables ... n'étaient guère acceptés par les cheikhs d'Al Azhar en Egypte, de même ... côté des adeptes de la Sunna, groupe fondé par le cheikh Hamed al-Faqqi

premier des fondements, le premier élément dans la doctrine des Frères tel que l'a exprimé le fondateur du groupe: «Je crois que tout revient à Dieu..» Mais la puissance de Dieu, Sa grâce et Sa volonté ont doté l'homme d'«aptitudes» et d'énergies créatrices spécifiques, dont celle du développement, de l'évolution et de la mise à profit des expériences successives qui s'offrent à lui, de même que le Créateur a pourvu l'homme d'une volonté et d'une possibilité de choix personnel. Hassan al Banna -Dieu ait son âme- fut au cours de sa courte vie, une personnalité vraiment à l'écoute de son temps, comme en témoignent l'évolution permanente de cette personnalité dirigeante au cours des différentes étapes de sa vie et le développement continuel de l'histoire de son groupe, tout au long de la vie de son fondateur; ce qui confirme la vitalité de l'homme, son efficacité et son pouvoir extraordinaire à profiter de l'accumulation des expériences.

Hassan al-Banna a été, par exemple, influencé durant sa vie par le soufisme, comme d'ailleurs beaucoup d'autres hommes de sa génération en Egypte et dans la plupart des pays islamiques. Il avoue, dans ses Mémoires, avoir été en relation avec la Tariqa al-Hassafiya, à Damanhour, durant sa prime jeunesse, lorsqu'il a vu ses adeptes dans les cercles de «Zikr» de la modeste mosquée de la ville. Il a été attiré par «leurs voix harmonieuses, leurs belles déclamations et leur spiritualité débordante, ainsi que par la clémence de ces adeptes, vénérables vieillards ou jeunes gens vertueux, et leur humilité face à ces petits enfants qui ont envahi leur cercle dans le but de participer au Zikr de Dieu Béni et Tout-Puissant». Il a ainsi pris l'habitude d'y assister. «Je m'y suis mis à la tâche, matin et soir, ne récitant autre que quelques versets du Saint Livre, et des passages d'invocations matinales et nocturnes, signalés dans les livres de la Sunna». Il semblerait que l'enfant soit passé par des expériences exaltantes dans le cadre de cette éducation soufie; c'est ainsi qu'il a écrit dans ses Mémoires que l'un des «anciens» de cette tariqa «nous réunissait par dizaine à peu près, nous accompagnait au cimetière où nous visitions les sépultures; nous nous asseyions dans la mosquée du cheikh al-Nujaili, pour lire le texte fixé, puis il nous contait les biographies et récits de ces Vertueux, faisant adoucir les cœurs et jaillir les larmes; il nous montrait alors les tombes ouvertes, nous rappelant la finalité de notre destin, comme il lui arrivait d'ordonner à certains d'entre nous d'y descendre et de s'y coucher un moment afin de se rappeler son destin, de sentir l'obscurité et la solitude de la tombe. Il pleurait et nous pleurions avec lui. Puis, nous renouvelions le repentir dans la piété, l'émotion, la présence extraordinaire, le regret et la détermination. Ensuite, il nous arrivait souvent d'attacher autour du poignet un fil grossier (al-Doubara), souvenir de notre repentir...». Imaginons un enfant, à l'âge de sa dernière année d'études primaires, passant par ce genre d'éducation!

Par conséquent, l'influence de cette expérience soufie prématurée s'est reflétée dans la personnalité du dirigeant Hassan al-Banna, lors de ses premières orientations au groupe, à qui il conseillait fortement d'étudier le livre «*Ihya' 'Ulum*

HASSAN AL BANNA, UN DIRIGEANT QUI MARCHE AVEC SON TEMPS

Dr. Mohammad Fathi OTHMAN

Beaucoup de gens ne savent probablement pas que Hassan al Banna -le maître dirigeant dont la parole est jusqu'à présent écoutée et suivie, et qui a constitué un groupe et un mouvement, considérés comme l'une des caractéristiques les plus importantes de l'histoire islamique contemporaine, à tel point que le groupe des Frères musulmans fut et demeure le groupement-mère et le pionnier du mouvement islamique contemporain dans les différents pays- que Hassan al Banna, l'auteur de cet impact intellectuel, organisationnel et politique, a rejoint Dieu le soir du 12 février 1949, âgé de 40 ans seulement. Il est né, en effet, -Dieu ait son âme- en octobre 1906. Et si une telle maturité et une telle capacité d'influer sont apparues dans la personnalité de l'imam martyr au cours d'une période aussi courte, que serait-il donc advenu s'il avait vécu plus longtemps et que se soient offertes à lui les possibilités de développer son expérience et de poursuivre son action?

L'une des principales clés qui permettraient de connaître cette personnalité exceptionnelle, c'est son aptitude à évoluer et à profiter des expériences successives qui se sont présentées à elle, en plus de ce que Dieu lui a accordé de capacités, pour édifier et organiser, penser et agir et pour influencer les individus et les groupes par sa personnalité, son éloquence, sa parole et ses écrits.

Certains auteurs -notamment parmi les Frères Musulmans- ont été éblouis par l'aspect de «don» qui apparaît chez le maître et dirigeant remarquable et en ont souligné l'importance comme si Hassan al-Banna, son aptitude, son efficacité, ses activités et ses œuvres auraient été, durant toute sa vie, le fruit de ce «don» dont Dieu, dans Sa grâce, l'aurait doté depuis sa naissance.

Il est vrai que pour les grandes personnalités le don est une vérité indiscutable, et le fait que tout revienne à Dieu, y compris l'aptitude et l'action de l'être humain, constitue l'un des fondements de la doctrine de l'unification dans l'Islam. Il est le

قال الله تعالى في كتابه الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى

(155) Winter. H J «The Arabic achievment in Physics» *Endeavor*, 9, 1950.
(156) Wolfson, A.A *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, edited by Isadore Twersky and George H William, Harvard University Press, 1973
(157) Worland Stephen T «Review of Odd Langholm's Price and Value in the Aristotelian Tradition» *History of Political Economy*, volume 12, n° 4, 1980. pp 638-642
(158) Worland, Stephen T *Scholasticism and Welfare Economics* University of Notre Dame Press, 1967
(159) Wustenfeld, F *Die Ubersitzungen arabischer Werke in das Lateineshe seit dem XI. Jahrhundert*, Gottingen, 1877
(160) Yahya B Adam al-Qurashi, *Kitab al-kharaj*, edited and translated by Ben Shemesh, Leiden, 1958
(161) Ziadah, Nichola, *al-hisba and al-Muhtasib in Islam*, Beirut, Catholic Press 1962

(125) Scully, Edgar «The State in Society According to Aquinas» *The Thomist*, volume 45, n°3, pp. 407-429

(126) Serjeant, R B «A Zaidi Manual of Hisba of the Third Century (H)» *Rivista degli studi Orientali*, 28, 1953, pp 1-34

(127) Sharif, M M, ed *A History of Muslim Philosophy* Wiesbaden Otto Harrasowitz, 1966, volume 2, pp 1349-1380

(128) Sherwani, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, End ed, Lahor, 1945.

(129) Schumpeter, Joseph A *History of Economic Analysis*. New York Oxford University Press, 1954

(130) Siddiqi, M N *The Economic Enterprise in Islam* Lahor Islamic Publications, 1972

(131) Spengler, Joseph «Economic Thought of Islam Ibn Khaldun» *Comparative Studies in Society and History*, vol 1, n°3, p 270

(132) Spuler, Bertold «Trade in the Eastern Islamic Countries in the Early Centuries» in *Islam and the Trade of Asia*, Richards, ed, pp 11-20

(133) St Thomas Aquinas *Summa Contra Gentiles* Translated by A C Pegis, et al New York Doubleday and Company, Inc., 1955

(134) St Thomas Aquinas *Summa Theologica* Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York Benzigan Brothers, Inc, 1947

(135) Steinschneider, Moritz *Die Europaischen Ubersitzungen aus dem Arabischen, bis Mitle des 17 Jahrhunderts*, Gottingen, 1904

(136) Stephenson, J The Classification of Sciences According to Nasiruddin Tusi» *Isis V*, 1923, pp 329-331

(137) Suhrawardy, A *The Sayings of Muhammad* J. Murray, London, 1941

(138) Thompson, *Practical Philosophy of Muhammadan people* London, 1839 for al-Diwani's Views

(139) Tibawi, A L «Ikhwan al-Safa and their Rasa'il» *Islamic Quarterly*, 2, pp 28-46, 1955

(140) Tuma, Elias, «Early Arab Economic Policies, Ist-7th and 4th-10th centuries» *Islamic Studies* volume 6, N°1, pp 1-23, 1965

(141) Turner, Bryan S «Orientalism, Islam, and Capitalism» *Social Compass*, volume 25, pp 371-394, 1978

(142) Udovitch, Abraham L «Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade» *Islam and the Trade of Asia*, Richards, ed, pp 37-62

(143) Udovitch, Abraham L «Credit as a means of Investment in Medieval Islamic Trade» *Journal of the American Oriental Society*, volume 87, pp 260-5, 1967

(144) Udovitch, Abraham L «Labor Partnership in Early Islamic Law» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, volume 10, pp 64-80, 1967

(145) Udovitch, Abraham L *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, 1970

(146) Urmson, J O. «Aristotle's Doctrine of the Mean» *American Philosophical Quarterly*, vol. 10, n° 3, pp 223-230

(147) Vansleenkiste, C «Avicenna-Citation by St Thomas» *Tijschrift Voor Philosophie*, volume 15, 1953

(148) Viner, Jacob *Religious Thought and Economic Society* Edited by Jacques Melitz and Donald Winch Durham: Duke University Press, 1978

(149) Walzer, Richard. *Greek Into Arabic* Cambridge Harvard University Press, 1962

(150) Watt, W M *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh University Press, 1972

(151) Wensinck, A.J. *La pensée de Ghazzali*, Paris, 1940

(152) White, Lynn, Jr. «Cultural Climates and Technological Advance in the Middle Ages», *Viator* Volume 2, 1971, pp 171-201

(153) White, Lynn, Jr «Medieval Borrowings from Further Asia» *Medievland Renaissance Studies*, 5, Proceedings of the Southeastern Institute for Medieval and Renaissance Studies Chapel Hill, Summer, 1969, 3-26

(154) Wickens, G.M «Al-Jarsifi on Hisba» *Islamic Quarterly*, vol 3, 1956, pp 176-187

(92) Moody, Ernest, A. *The logic of William of Ockham* New York: Russel and Russel, 1965
(93) Muhammad Ali, *A Manual of Hadith*. Lahor Ahmadiyya Anjuman, 1951
(94) Muhammad, Yusuf Musa *Ibn Taymiyyah*. Cairo The Egyptian Public Corp., 1962
(95) Mushir-ul-Hag «Liberation and Justice Motifs in Islam» *Religion and Society*, vol 27, N°2, 1980, pp. 24-31.
(96) Nasr, Seyyed Hossein *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*. Boulder. Shambhala Publication, 1978
(97) Nasr, Seyyed Hossein *Ideas ans Realities of Islam*, Boston, Beacon Press, 1972
(98) Nasr, Seyyed Hossein, *Science and civilization in Islam* New York, 1970
(99) Nasr, Seyyed Hossein, «The Significance of Persian Philosophical works in the tradition of Islamic Philosophy» In *Essays on Islamic Philosophy and Science*, G.F Hourani ed , p 67-82
(100) Naqvi, Syed Nawab Haider «Economics of Human Rights An Islamic perspective» *Hamdard Islamicus*, vol. 4, N° 2, pp 31-51
(101) Naqvi, Syed Nawab Haider, *Ethics and Economics an Islamic synthesis* Leicester Islamic Foundation, 1981.
(102) Naqvi, Syed Nawab Haider «Ethical foundation of Islamic Economics» *Islamic Studies*, vol 17, n°2, pp 105-136
(103) Nizam, Al Mulk. *The Book of Government or Rules for Kings* (Siyasat Nama) Translated by H Rake, London, 1960
(104) O'Brien, George. *An essay on Medieval Economic Teaching*. New York Augustus Kelly, 1967 (originally published in 1920)
(105) O'Leary, DeLacy *Arabic Thought and Its place in History* London, Routledge and Kegan Paul Ltd 1922
(106) Otte, James K «The Role of Alfred of Sarashel (Alfredus Anglicus) and His Commentary on the Metheora in the Reaquisition of Aristotle» *Viator*, vol 7, 1976, pp 197-209
(107) Otte, James K «The life and Writings of Alfredus Anglicus» *Viator*, vol 3, 1972, pp 275-291
(108) Palacios, M Asin «Contact de la spiritualité musulmane et de la spiritualité chrétienne», *L'Islam et l'Occident*, 1935
(109) Peters, F E *Aristotle and the Arabs The Aristotelian Tradition in Islam* New York New York University Press, 1968
(110) Plessner, Martin, *Der Oikonomik des Neupythogorurs XBryson - and sein Influensz auf die Islamischen Wissenschaft* Heidlberg, 1928
(111) Polanyi, Karl, et al, eds *Trade and market in the Early Empires* New York. The Free Press, 1957
(112) Polanyi, Karl «Aristotle Discovers the Economy» *Trade and Market in the Early Empiores* pp 64-97.
(113) Polanyi, Karl «The Economy as Instituted Process» *Trade and Market in the Early Empir*", p 243
(114) Postan, M. M «Credit in Medieval Trade» *Economic History Review*, vol 1, pp 250, 1927
(115) Quadri, G. *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines a Avexroestrade de l'Italien*, Paris, 1947.
(116) Renan, Ernest, *Averroes et l'averroisme= Paris, Colman Levey, 1938*
(117) Richards, D S ed Islam and the Trade of Asia. University of Pennysylvania Press, 1970
(118) Ritter, Helmut, «Ein Arabishces Handbuch der Handelswissenschaft» *Der Islam*, volume 7, 1917, pp 45-91, for Kitah al-ishara ila Mahasin al-tijara of Ja'far al-Dimishqi
(119) Rosenthal, E.I J *Averroes' Commentary on Plato's Republic* Cambridge, 1965
(120) Rosenthal, E I.J «The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, volume 15, June 1953
(121) Rosenthal, E I.J *Political Thought in Medieval Islam* Cambridge University Press, 1958
(122) Rosenthal, E.I.J. «The Place of Politics in Philosophy of Ibn Bajja (Avempace)» *Islamic Culture*. *35, 1951, p. 199*
(123) Sarton, George. Introduction to the History of Science Baltimore, 1931
(124) Schuon, Frithjof. Understanding Islam. Allen and Unwin, 1963

(68) Kai Ka'us Ibn Iskander. *A Mirror for Princess (the Qalues-Nama).* Translated by R. Levy, London, 1951.

(69) Labib, Subhi, Y «Capitalism in Medieval Islam» *Journal of Economic History*, vol 29 1969, pp 77-98

(70) Labib, Subhi, Y *Handelsgeschichte Agyptens in Spimittlatter* Wiesbaden, 1965.

(71) Lane, F C. «Family Partnerships and Joint Ventures in the Venetian Republic» *Journal of Economic History*, vol 4, pp 178-196, 1944.

(72) Latham, J D «Observations on the Text and Translation of Al-Jarsifi's Treatise on Hisba», *Journal of Semitic Studies*, vol 5, 1960 pp 124-143

(73) Langholm, Odd *Price and Value in the Aristotelian Tradition* Distribued by Columbia University Press, New York Published by Universitetsforlaget, Oslo, 1979

(74) Lee, Patrick «Aquinas and Avicenna on Agent Intellect» *The Thomist*, vol 45, N° 1, pp 41-61

(75) Leff, Gordon *Medieval Thought* Chicago. Quadrangle Books, Inc , 1958.

(76) Levy, R *The Social Structure of Islam* Cambridge University Press, 1958

(77) Lokkegaard, Frede, *Islamic Taxation in the Classical Period*, Copenhagen, 1950

(78) Lopez, Robert and Irving W Raymond *Medieval Trade in the Mediterranean World* (New York) 1961

(79) Mahdi Muhsin, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* Ithaca Cornell University Press, 1969

(80) Mahmassani, S. *The Philosophy of Jurisprudence in Islam.* Translated by F. Ziadeh, E.J. Brill, Leiden, 1962

(81) Makdisi, George, «Madrasa and University in the Middle Ages», *Studia Islamica* 32, 1970, pp 255-64

(82) Maannan, M A *Islamic Economics* Lahor. Ashraf Publications, 1970

(83) Marmura, Michael E «Ghazali and Demonstrative Science» *Journal of the History of philosophy*, vol. 3 n° 2, pp. 183-204

(84) Marmura, Michael E «Ghazalis's Attitude to the secular Sciences and Logic», in *Essays on Islamic Philosophy and Science* G F. Hourani, ed , pp. 100-111.

(85) Marmura, Michael E «Ghazali on Ethical Premises» *The Philosophical Forum*, volume 1, n° 3, 1969

(86) Maurer, A. «Form and Essence in the Philosophy of St Thomas. *Medieval Studies* 1951, p. 166.

(87) McKeon, Richard «Philosophie and theology, History and Science in the Thought of Bonaventura and Thomas Aquinas» *Journal of History of Ideas*, volume 36, N° 3, 1975, pp. 387-412.

(88) Mehren, A F. Algazel, *Magacid al-falasifat, cité par Saint Thomas Sans Summum;* Algazel, *dans les annales de philosophie chrétienne*, volume XX, Paris, 1980.

(89) Mehmassani, Sobhi. «les Idées économiques d'Ibn Khaldoun» *Essai historique, analytique et critique*, Leiden, 1932. See chapter 3 on Muslim Economic thought before Ibn Khaldoun.

(90) Mez, A *Die Renaissance des Islam*, Heidlberg, 1922.

(91) Monroe, James T. *Islam and the Arabes in Spanish scholarship.* Leiden, 1970.

Studies, Vol 3, pp 31-19, 1964.
49 Grice-Hutchinson, Marjorie *Early Economic Thought in Spain 1177-1740* London, George Allen and Unwin, 1978

(50) Gray, Sir Alexander *The development of Economic Dotrine* New York, John Wiley and Sons, 1931

(51) Halepota, A J «The Islamic Social Order» *Islamic Studies* Volume 14, N° 2, pp 115-122

(52) Hamidullah, J *The Muslim Conduct of State* Lahore Muhammad Ashraf Publications, 1954

(53) Hammond, R *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought* New York, 1947

(54) Haneberg, B *Zur Erkenntnislhre von Ibn Sina und Albertus Magnus* Gottingen, 1868

(55) Harris, C R S *Duns Scotus* The Humanities Press of New York, 1959

(56) Hassan uz Zaman, M *The Economic Functions of the Early Islamic State* Karachi International Islamic Publishers, 1981

(57) Horowitz, S *Der Einfluse der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Araber* 1915, see chapter 4, «The Relation Between Ghazali's Thought and Christian Scholastics»

(58) Hourani George F «Ethics in Medieval Islam a Conspectus» in *Essays on Islamic Philosoph, and Science* G F Hourani, ed , pp 128-135

(59) Hourani, George F ed *Essays on Islamic Philosophy and Science* State University of New York Press, 1975

(60) Hourani, George F «Ghazali on the Ethics of Action» *Journal of the American Oriental Society*, vol 96, n° 1, pp 69-88

(61) Ibn al-Ukhuwwa *The Ma'alim al-Qorba fi ahkam al-Hisba* See translation by R Levy in *E J W Gibb Memorial series*, N° 12 Cambridge University Press 1938

(62) Ibn Khaldun, *Muqadimmah* Translated by F Rosenthal 3rd volume, New York

(63) Ibn Taymiyyah, T A Al-Hisba fil Islam Beirut Dar al-kutub al-Arabiyah, 1976

(64) Izutsu T *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* Montreal McGill University Press 1966

(65) Izutsu, T *God and Man in the Koran* Tokyo The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964

(66) Kahf, Monzer «The Economics View of Taqiideen Iben Taimeyah» *Al-Itthad*, vol 18, n° 3, pp 9-21 Published by Muslim Students' Association, Plainfield Indiana, 1981

(67) Kahf Monzer *The Islamic Economy* The Muslim Students' Association of the United States and Canada, Plainfield, Indiana, 1978

African Studies, 17, 1955.
15. As-Suyuti, Jalal al-Din *History of Califs* Translated by H S Jarrett Amsterdam Oriental Press, 1970
16 Atatiyeh, George N. Al-Kindi. *The Philosopher of the Arabs*. Rawalpindi Islamic Research Institute, 1966.
17. Beitrage, *Zur Psychologie de Ibn Sina*, Munchen, 1872.
18. Bernardelli, H «The Origins of Modern Economic Theory». *Economic Record*, 37, 1961, pp 320-338
19. Bridges, John Henry. *The Life and Works of Roger Bacon* Merrick, New York· Richard Publishing Company
20 Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1928, pp 190-202.
21. Burns, Robert I., S J «Mudejar History Today: New Directions», *Viator*, Volume 8, 1977, pp 127-151
22. Butler, Pierce. «Fifteenth Century Editions of Arabic Authors in Latin Translation» in the *McDonald Presentation Volume* Freeport, New York Books for Libraries Press, Inc , 1933, pp. 63-70
23 Butterworth, Charles E «New Light on the Political Philosophy of Averoes» in *Essays on Islamic Philosophy and Science* Edited by G F Hourani, pp 118-127.
24 Callus, D.A *Robert Grossteste*. Oxford The Clarendon Press
25. Chapra, M U *The Economic System of Islam* London The Islamic Cultural Center, 1970.
26 Chejne, Anwar *Muslim Spain*. Minneapolis, 1974
27 Copleston, F C *A History of Medieval Philosophy*. New York Harper and Row, 1972
28. Coulson, N.J *Succession in the Muslim Family* Cambridge University Press, 1971
29. Cousins, Ernest H. «St Bonaventure, St Thomas and the Movement of Thought in the Thirteenth Century» *International Philosophical Quarterly*, vol 14, N°4, pp 193-409
30 Crombie, A C *Medieval and Early Modern Science* vol I and II, Cambridge, Harvard University Press, 1963
31 Crombie, A C *Robert Grosseteste* Oxford The Clarendon Press
32 Dales, Richard C «A Medieval View of Human Dignity» *Journal of History of Ideas*, Vol 38, n°4, pp 557-572
33. Dales, Richard C «The Influence of Grosseteste's «Hexaemeron» on the 'Sentences', Commentaries of Richard Fishaire, O P and Richard Rufus of Cornwall, O F.M » *Viator*, vol 1971, pp. 271-300.
34 de Zayas, F. *The Law and Philosophy of Zakat* Damascus al-Jadidah Press, 1960.
35. Donaldson, D M. *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
36 Durant, Will. *The Age of Faith* New York. Simon and Schuster, 1950.
37 *Encyclopedia of Islam*, New Editions
38 Fischel, W «The Origin of Banking in Medieval Islam», *Journal of Royal Asiatic Society*, 1933
39 Forget, J. «De l'Influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique», *Revue Neo-Scholastique*, Octobre, 1894, pp 385-410
40 Gauthier, L *Ibn Rushd*, Paris, 1938.
41. Gilson, E «Avicenna et le point de départ de Duns Scot», *Archives d'histoire*, 1927. pp 9-150
42 Gilson, E «Les sources greco-arabes de l'augustinesme avicennist» (le texte latin medíéval du D'Intellectu d'alfarabi), *d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen-age*, Annec, 1929, pp. 5-149
43 Gilson, E «Pourquoi St Thomas a critiqué St Augustin» *Archives d'Histoire*, 1926, pp 5-128
44. Giullaum, A *The Legacy of Islam*, London, 1952, p. 274
45 Glick, Thomas F «Muhtasib and Mustasaf A case Study of Institutional Diffusion», *Viator*, vol 2 1971, pp. 59-81
46 Goichon, A M. *La philosophie d'Avicenna et son Influence en Europe Medíévale* Paris, 1944
47. Goichon, A.M. *Philosophy of Avicenna and its influence on Medieval Europe*, translated by M S Khan, Delhi, Matilal Barnarsidass
48 Goiten, S.D «Commercial and Family Parternships in the Countries of Medieval Islam», *Islamic*

50) Voir Udovitch et Mez (87)

51) Labib, Ibid (69), p 85

52) Labib, Ibid, (69), p 94

53) Glick, (45)

54) Viner

55) Langholm

56) Durant, p 913

57) Ibid p 954

58) Dales (33)

59) White (152, 153), voir egalement Otte (106, 107) voir (107)

60) Sharif, p. 1362, Palacios, Guillaum (44)

61) Hammond (53)

62) Briffault (20), Crombie, Harris, Palacios, Sarton, Sharif, Winter Afnan, Goichon

63) Worland (157)

64) Polanyi (113)

65) Urmson (146)

66) Wolfson (156)

67) Otte

68) Voir Sharif et egalement Watt, p 60-71

BIBLIOGRAPHY

1 Abdul-Rauf, Muhammad «The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought» in *Capitalism and Socialism A theological Inquiry* Michael Novak, ed Washington The American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1978, pp 129-151

2 Abu-Bequer de Tortosa, *de Tortosa l'ampara de los principles*, 2nd vol translated into Spanish and edited by M Alarcon Madrid 1930

3 Abul Qasem, Muhammad *The Ethics of Al Ghazali*, University of Edinburgh 1973

4 Afnan, Soheil, M *Avicenna His life and works*, George Allen and Unwin, LTD, 1958

5 Agnides, N P *Muhammedan Theories of Finance*, Labor Premier Book House, 1961

6 Al-Farabi, *Fusus al-Madani*, translated by D M Dunlop Cambridge University Press 1961

7 Al-Ghazali, *Ihya Oloum al-Din* Translated (fr) by Bousquet, Paris, 1955

8 Al-Ghazali, *Book of Counsel for the King* Translated by F R C Bagley Oxford University of Durham Publications, 1964

9 Al-Mubarak, Muhammad *The State and the System of al-Hisba in Ibn Taymeyah's Thought*. Beirut Dar al-Fikr, 1967

10 Al-Tabrize, *Mishkat al-Masabih* Translated by J Robson, Labor Muhammad Ashraf Publications, 1965

11 Al-Sadr, Muhammad Baqir (Shaheed) *Iqtisaduna*, Beirut, dar al-Fikr, 1968

12. Ansari, Zafar Ishaq. «Some Reflections on the Qur'anic Legal Verses», *Hamdard Islamicus* vol 4 N° 2, pp 13-29

13 Arberry, A.J *The Koran Interpreted*. New York MacMillan Publishing Company

14. Arberry, A J «The Nichomachean Ethics in Arabic» *Bulletin of the London School of Oriental and*

nature théomorphique voir Nasr (97), chapitre 1, voir aussi Schuon (124). Cette partie du présent article a beaucoup bénéficié des écrits du professeur Nasr.

12) Nasr, Ibid. pp 29-30

13)Izutsu, (64, 65).

14) Hassan Uz Zaman (56), Abdul Ruf (1)

16) Qur'an 25 64, See Arberry (13), vol 2, p. 62

17) See, for example, Abul-Qasem (3).

18) Udovitch (142-145), Labib (69, 70), Tuma (140), Hassan Uz Zaman (56)

19) Udovitch, Ibid

20) Udovitch (142), p. 260

21) Mahmassani (89), Serjeant (126), Sherwani (128), Spengler (131), Grice-Hutchinson (49), Ritter (118), Ziadah (161)

22) Nasr (97), p 12

23) Nasr, Ibid

24) Nasr, Ibid

25) Voir par exemple Ghazali (8), Grice-Hutchinson (49), Kai Kaus Iskandar (68), Nizam al-Mulk (103), Spengler (132)

26) Spengler (131), p 304

27) See Khaf (66), also (67), Al Mubarak (9), and Ziadah (161)

28) O' Leary (105), p 231

29) Durant (36), p. 254, et Nasr (96), p 36 et Tibawi (139)

30) Grice-Hutchinson, Ibid p 49

31) Glick (45), n p 65, Wickens (154)

32) Glick, Ibid

33) Grice-Hutchinson, Ibid p 69

34) Wolfson (156) and Grice-Hutchinson, Ibid

35) Watt (150)

36) Durant, Ibid. p 1004

37) Crombie (30), p 61, vol 1 et Watt, Ibid p 63.

38) Sharif (127), p 1368, et également Makdisi (81)

39) Durant, Ibid. p 979.

40) Durant, Ibid. p. 909

41) Durant, Ibid.

42) Pour des renseignements sur les traducteurs voir Durant, Ibid et O'Leary, Wolfson, et Sharif

43) Leff (75), p 141

44) Pour les influences spécifiques des penseurs musulmans sur les scholastiques, voir Afnan (4), Callus (24), Coplestone (27), Crombie (30, 31), Durant, Forget, Gilson, Goichon, Hammond, Harris, Lee, Leff, Maurer, Moody, Vansleenkiste (148)

45) Crombie (30).

46) Sharif (127), p. 1349.

47) Crombie (30), Sarton, and Winters. Voir également Nasr (98)

48) Spuler (132)

49) Labib (69) et (70).

l'histoire de l'économie, celle des profondes contributions faites par les savants musulmans. Notre intention fut d'attirer l'attention sur «le point aveugle» dans l'histoire de la pensée économique, pour suggérer que le «grand vide» n'a jamais existé, et que le rôle des savants musulmans fut beaucoup plus important que celui de simples «véhicles» de la pensée grecque, que les savants du moyen-âge eurent à la fois l'envie et la possibilité d'assimiler, et ils le firent, les idées et concepts développés dans le monde musulman, et qu'il est grand temps que les historiens de la pensée économique comblent ce «grand vide» grâce aux informations disponibles concernant l'influence des savants musulmans sur la pensée économique du 13[e] siècle et au-delà Enfin, le but de cet article est de proposer que si la pensée grecque et romaine mérite que des chapitres lui soient consacrés dans l'histoire de la pensée économique, les contributions des savants musulmans méritent autant -sinon plus- de considération, de façon à ce que l'histoire des idées économiques puisse rétablir la continuité requise pour toute discipline à caractère historique.

NOTES

1) Schumpeter (129) pp 73-74

2) O'Brien (104)

3) Schumpeter, Ibid p 86

4) La liste des ouvrages en Français, Allemand, Anglais et Espagnol qui montrent une telle influence comprend George Sarton, 1931 (123), Steinschneider, 1947 (135), Wensinck 1940 (151), Beitrager, 1872 (17), Forget, 1894 (39), Gauthier, 1938 (40) Gilson, 1927 (41 42, 43), Gonchon 1944 (47), Hammond, 1947 (53), Horowitz, 1915 (57), Mehren, 1890 (88), O'Leary, 1922 (105), Palacios, 1935 (108), Plessner, 1928 (110), Renan, 1938 (116), Briffault, 1938 (20)

5) Viner (148), p 48

6) C R S Harris (55), p 40

7) Copleston (27), p 181

8) Spengler (131)

9) Pour le sens de ce terme, voir Turner (141) Spengler commet une grave erreur dans son ouvrage quand il dit que «l'activité économique étant sujette a des contraintes telles qu'elles doivent etre suivies d'après le Coran (ex contre riba signifiant profit ou interêt)» Cette affirmation est parfaitement fausse, car le Coran fait une claire distinction entre riba et profit Voir, par exemple, verset 275 chapitre II du Coran *«Ceux qui se nourrissent de l'usure ne se dresseront, au jour du jugement, que comme se dresse celui que le Démon a violemment frappe Il en sera ainsi parce qu'ils disent la vente est semblable à l'usure»* Le sens ici est que «la vente» ou commerce comme source de profit est permise alors que l'usure ne l'est pas Voir Arberry (13)

10) Polanyi (113), p 70

11) Pour une discussion profonde et subtile du caractere téléologique de la conduite de l'homme et sa

Pour établir une liste quantitative des idées économiques que les scholastiques ont empruntées aux musulmans, il faudrait faire une analyse comparative des textes. Malheureusement, on se heurte là à de grandes difficultés. Beaucoup d'ouvrages disponibles aujourd'hui, par exemple, ceux d'Ibn Rushd, ne le sont pas en arabe. Ensuite, il y a les œuvres dont les auteurs sont soit faux soit méconnus. C'est le cas de l'*Arch-Averroist* de Langholm. Beaucoup de manuscrits disponibles n'ont pas été répertoriés (66). De plus, une connaissance complète des traducteurs de l'arabe médiévaux ainsi que la somme de ce qu'ils ont traduit n'est pas disponible.

Les recherches menées par les historiens de la pensée du Moyen-âge fournit davantage d'informations sur ce sujet, au fur et à mesure que les travaux avancent dans ce domaine Par exemple, ce n'est que récemment que des savants ont pu sauver Alfred de Saracelle de l'oubli, en tant que traducteur de l'arabe et auteur

Enfin, certains savants parmi les scholastiques connaissaient l'arabe et n'avaient pas besoin de traductions des sources pour s'en inspirer Etant donné toutes ces circonstances, un savant a émis l'hypothèse que «si le monde musulman fut à l'origine d'un mode ou mouvement de pensée, élaboré jusque dans les détails, qui fut développé ultérieurement par l'Occident, lorsque les œuvres classiques des musulmans dans les domaines de la philosophie, de la médecine et de la science eurent été traduites en latin, alors, même en l'absence de preuves directes, l'on serait habilité à dire que le mode de pensée ou son mouvement (en matière d'économie) fut stimulé par l'Orient musulman».

Si l'on appliquait ce critère aux idées économiques des scholastiques, beaucoup de concepts dans le domaine de l'argent, du crédit, du partenariat, du marché, des cours et régulations du marché, de l'usure, de la théorie de la valeur, et autres, auraient leur origine dans l'Orient musulman. Le fait que les scholastiques disposaient de nombreuses sources islamiques en matière d'économie -le Coran lui-même fut traduit en latin, deux fois; une fois par Pierre de Cluny (d. 1156) et St Thomas en avait une copie, et une autre fois par Robert Ketton et Hermann de Dalmatie (68)- ne fait qu'appuyer cette thèse.

Le but de cet article ne fut pas d'entreprendre une analyse comparative des contextes et contenus des écrits scholastiques, et musulmans pour montrer l'étendue des emprunts à la pensée islamique, mais de montrer que les preuves sont suffisantes d'après les sources secondes pour que même un novice ait conscience de l'influence des idées islamiques sur le développement de la pensée et des institutions économiques. Le but de cet article n'était pas non plus de dénigrer ou méconnaître l'originalité des scholastiques ou l'influence des Grecs sur le développement de la pensée. Son but fut de souligner une grave omission, dans

ne pouvait que s'opposer à un savoir compartimenté de sorte que le savant ne donnait pas la priorité à un domaine particulier. Il est vrai que l'on ne trouvera pas chez Roger Bacon une étude poussée sur le plan économique, mais ceci est dû d'abord aux inclinaisons personnelles de l'auteur plutôt qu'à une nécessité d'ordre pédagogique.

De plus, il est clair que si, dans les écrits et enseignements des penseurs musulmans, certains idées étaient dogmatiquement positives ou neutres vis-à-vis du christianisme, les scholastiques s'en inspiraient largement. Par positives, nous entendons celles qui renforçaient les arguments des scholastiques vis-à-vis du dogme chrétien. Dans ce cas, les scholastiques faisaient des emprunts sans références aux sources. Par exemple, St Thomas s'appuya sur les arguments d'Al Farabi sur l'existence de Dieu, sur ceux d'Al-Ghazali en faveur de la création ex-nihilo, ou sur les preuves qu'il avance sur le caractère spécifique de la connaissance de Dieu, etc... La deuxième série d'idées empruntées aux penseurs musulmans sont à ranger dans la catégorie des concepts dogmatiquement neutres. Et naturellement, celles qui étaient contraires au dogme chrétien furent violemment rejetées, et, dans ce cas, le nom du penseur musulman était cité. La Summa contra gentiles de St Thomas ou les écrits d'Albert le Grand contre Ibn Rushd fait partie de ces derniers. Les idées économiques des penseurs musulmans sont à ranger dans la première et la deuxième catégorie. la raison en est que les scholastiques pensaient que l'économie était de nature téléologique. Ceci est souligné par Worland (63).

Tout ce qui, dans les sources islamiques, mettait l'accent sur la nature téléologique du comportement en matière d'économie, sur la justice, la nécessité de protéger la communauté, aurait pu être compatible avec les vues des scholastiques, tout comme les penseurs musulmans auraient pu trouver dans les enseignements d'Aristote en économie, son idée de justice, de règle, de protection de la communauté, une résonance avec les enseignements de l'Islam. De plus, les conceptions d'Aristote dans ce domaine étaient de nature téléologique dans le sens où le but de la conduite à suivre pour l'homme était Endaïmonia (le bonheur) (65).

CONCLUSIONS

Si la thèse développée ci-dessus a quelque validité, cela voudrait dire que les idées dogmatiquement positives ou neutres des musulmans vis-à-vis du christianisme auraient fait l'objet de très larges emprunts. Il ne serait donc pas surprenant que Langholm n'ait pu, dans sa recherche, trouver aucune référenc au concept d'indigence d'Ibn Rushd parmi les nombreux manuscrits qu'il consulta.

De plus, cette pratique de faire des emprunts sans citer les sources semble avoir été courante et générale chez les scholastiques. Ceci n'est pas seulement vrai vis-à-vis des musulmans, mais d'autres penseurs, même contemporains. En voici un exemple: parmi les auteurs du 13^e siècle qui écrivirent des commentaires sur les sentences de Pierre Lombard, il y eut Richard Fishacre et Rufus dans leurs commentaires sur les sentences, et que parmi les idées qu'ils s'approprient, certaines, très importantes, sont de Grosseteste» (58).

De plus, Dales semble vouloir dire que Albert Le Grand utilisa la même méthode vis-à-vis de Grosseteste. Les spécialistes de l'histoire des idées du moyen-âge donnent beaucoup d'exemples de ce genre de pratique d'emprunts dans leurs analyses du contexte de cette époque. C'est avec une étonnante liberté que l'esprit européen du moyen-âge emprunta, explora, assimila et réfléchit sur les écrits et les enseignements des penseurs musulmans (59).

Ainsi, l'historien-philosophe Bar l'Hébreu qui était chargé d'enseignement dans une école jacobite syriaque et fut célèbre au 13^e siècle, put copier de nombreux chapitres de *Ihya' Ulum ad-din* de Al-Ghazali (Revivification des sciences religieuses), où, entre autres, beaucoup d'idées sur l'économie d'Al Ghazali sont débattues, sans faire référence à Al-Ghazali. Le livre de Bar l'Hébreu était considéré comme un ouvrage fondamental dans les enseignements monastiques.

Le Moine Dominicain espagnol, Raymmond Martini, puisa beaucoup dans les œuvres d'Al Ghazali, le *Tahafut al falasifa, Magasid, al-mungidh, Mishkat al-Anwar*, et *Ihya*, ici encore sans citer ces ouvrages. St Thomas lui-même qui fut formé chez les dominicains à l'université de Naples, connaissait bien les travaux d'Al Ghazali, soit directement soit par Bar l'Hébreu et les réflexions de Martini (60); Robert Hammond a montré l'étendue des idées que St Thomas emprunta aux penseurs musulmans et qu'il assimila, en établissant une liste en deux colonnes, avec d'un côté celles de celui-ci et de l'autre celles d'Al-Farabi, mettant ainsi en évidence leurs similitudes (61). Ce genre d'étude faite sur les écrits de Grosseteste, Albert le Grand, Roger Bacon, Wittelo et presque tous les autres scholastiques a également montré que leurs idées scientifiques tiraient leurs origines de celles des savants musulmans (62).

Même si pareille étude ne fut pas entreprise en ce qui concerne les idées économiques, l'on peut supposer que si les emprunts faits aux musulmans dans les domaines philosophiques et scientifiques furent si profonds et si importants, le même phénomène a pu se produire pour ce qui est de l'économie. On peut même penser que l'influence fut encore plus grande dans ce champ-là. La raison en est que, tout d'abord, l'unité du savoir qui était une donnée de base dans la recherche,

l'origine de la théorie de la valeur à Averroès montre qu'il avait parfaitement conscience de l'influence des penseurs musulmans sur l'aristotélisme de l'époque médiévale. Qu'il s'agisse de Robert Grossteste, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, d'Henrius de Frimaria, de Jean Buridan et de Gérald Odinis, tous furent, d'une manière ou d'une autre, influencés par les savants musulmans. Lui-même prend bien soin de rendre hommage à Averroès (I. Rushd) et à l'averroïsme. Il est regrettable qu'il n'ait pas poussé ses recherches très fines plus avant dans le temps, à l'époque des penseurs musulmans pré-averroisiens (ou à ses contemporains) en Espagne, et en Islam d'Orient. S'il l'avait fait, il se serait rendu compte que beaucoup des idées traitées dans son livre se trouvaient dans Ibn Taymiyyah ou A.F. Dimisqui, entre autres

Les emprunts des scholastiques à la pensée musulmane

L'on peut, à juste titre, objecter qu'aucune preuve n'existe, c'est-à-dire aucune citation de ces auteurs musulmans dans les écrits des scholastiques. Cependant, cela ne devrait pas nous dissuader de chercher les traces de sources musulmanes dans beaucoup d'idées des scholastiques. Il y a de nombreuses raisons à ce manque de références. D'abord, il y a l'attitude des scholastiques du Moyen-Age vis-à-vis de l'Islam en général et des penseurs musulmans en particulier. Le fait qu'ils aient eu une attitude de dénigrement vis-à-vis de l'Islam et de ses savants est largement prouvée. Dire que les Croisades cristallisèrent cette attitude négative est un euphémisme. Un penseur dit que l'Europe médiévale s'est forgée une image d'elle-même par le biais du dénigrement de l'Islam et des musulmans. «C'est parce que l'Europe était en réaction contre l'Islam qu'elle sous-estima l'influence des Sarrazins et surévalua sa dépendance vis-à-vis de l'héritage grec et romain». Nulle part ceci n'est mieux illustré que dans le chapitre 2 du livre de Schumpeter qui montre à quel point les choses ont peu changé depuis le Moyen-Age (tout au moins dans notre discipline).

Il est aussi historiquement reconnu que les scholastiques percevaient l'Islam et les idées de ses penseurs, tels Averroes, comme une menace pour le dogme chrétien. La liste des idées condamnées que Stephen Tampier, évêque de Paris en 1277, publia, illustre ces craintes.

Will Durant dit que «Thomas d'Aquin fut amené à écrire ses Summas *pour faire pièce à la menace de liquidation de la théologie chrétienne par l'interprétation arabe d'Aristote» (56). Il dit aussi que «la véritable signification de l'entreprise de d'Aquin était non pas l'amour d'Aristote mais la crainte d'Averroes» (57).*

Si un scholastique faisait référence à un penseur musulman (ce qui se produisait habituellement dans les parties théologiques de leurs écrits), c'était pour démontrer à quel point il se trompait. Ceci se voit clairement dans la Summa contra gentiles de St Thomas. Dans d'autres cas, les scholastiques faisaient des *emprunts sans donner des références.*

Hawala (lettres de change et de crédit) qui étaient les instruments de commerce en vigueur dans le monde musulman et qui furent repris par l'Europe latine.

D'autres institutions comme les *Funduq*, c'est-à-dire «des institutions commerciales spécialisées à grande échelle et des marchés qui préfiguraient les institutions boursières. Les *funduqs* pour le grain ou les textiles faisaient partie du paysage dans toutes les grandes villes comme Bagdad, Cordoue ou Damas». De même, les *Dar al-tiraz* qui étaient des usines construites et entretenues par l'Etat, existaient et marchaient en Espagne (Alméria, Murcia, Séville, Grenade et Malaga) en Sicile et à Palerme» (51).

La Mauna, sorte de banque privée dans le monde islamique arriva jusqu'en Europe médiévale et devint la Maona. Un Maona, en Toscane, signifiait «une compagnie générale fondée pour exploiter les mines de fer et commercialiser le fer à grande échelle» (52).

Thomas Glick a montré comment l'institution de l'agence Hisba, mise sur pied dans le monde islamique pour les besoins de régulation du marché, parvint d'abord en Espagne puis dans les autres grands Etats chrétiens du Moyen-Age (53).

L'on peut donc voir que les scholastiques avaient à leur disposition un ensemble d'exemples d'institutions, de processus, d'idées économiques qui, sous une forme ou une autre, étaient parvenus en Europe médiévale. Est-ce qu'ils s'en inspirèrent et influencèrent-ils leurs écrits? Même si leurs ouvrages n'ont pas été étudiés en détail, nous savons, d'après des résumés sommaires, qu'ils allaient bien au-delà des questions de juste prix et d'usure. L'étude des concepts économiques débattue par St Thomas a fait apparaître des idées sur la propriété, la monnaie, les impôts, les contrats commenda bi-latéraux, la régulation des prix et l'entr'aide, entre autres (54).

L'ouvrage récent d'Odd Langholm (55) est encore plus révélateur à ce sujet. Dans son livre laborieusement documenté et pionnier en la matière, Langholm a montré ce que Worland essaya pendant plusieurs années de porter à l'attention de la profession, à savoir que les idées scholastiques en économie allaient bien au-delà des simples concepts de prix équitable et d'usure. Bien qu'il ne remonte pas assez loin dans l'histoire de la théorie sur la valeur, Langholm démontre à quel point la recherche peut être fructueuse, laborieuse et traitée avec soin. En centrant son sujet sur un aspect seulement, la théorie de la valeur, il a pu démontrer, par une argumentation très fine, que les scholastiques ont été pris bien trop à la légère par les professionnels.

Son travail est la seule analyse détaillée de la pensée économique des scholastiques sur la théorie de la valeur. L'on peut imaginer à quel point d'autres recherches de ce genre, abordant d'autres aspects, pourraient être fructueuses.

Langholm prend soin d'intituler son travail étude «dans la tradition aristotélicienne». Contrairement à Schumpeter, Viner et d'autres, il se rend compte que l'aristotélisme n'est pas plus Aristote que le néo-classicisme n'est le classicisme ou le post-keynesianisme n'est Keynes. Le fait qu'il fasse remonter

influencée par la philosophie musulmane. D'après Sharif, «elle 1) a été à l'origine du mouvement humaniste en Occident 2) elle a introduit les sciences de l'histoire et 3) la méthode scientifique, 4) elle a aidé les scholastiques occidentaux à harmoniser la philosophie et la foi 5) elle a stimulé le mysticisme occidental 6) elle a posé les fondements de la renaissance italienne et, jusqu'à un certain point, elle a modelé la pensée de l'Europe jusqu'à l'époque d'Emmanuel Kant et parfois, plus avant, dans certains domaines (46).

Crombie, Sarton et Winter parmi d'autres, ont montré l'influence des penseurs musulmans sur le développement de la physique, de la chimie, de l'astronomie et de la cosmologie en Europe pendant le Moyen-âge (47).

Si les penseurs musulmans influencèrent les scholastiques en philosophie, éthique, et dans les sciences, cette influence pouvait-elle être moindre dans le domaine économique? Un regard préliminaire conduirait à supposer qu'elle fut beaucoup plus grande que l'on a bien voulu l'admettre et le reconnaître. En fait, le champ d'influence des idées islamiques en économie sur l'Europe fut beaucoup plus vaste qu'en philosophie et en science. Si les idées philosophiques et scientifiques musulmanes parvinrent aux scholastiques par le biais des traductions, en économie elles empruntèrent deux autres voies d'entrée dans la vie médiévale. L'une fut le commerce et l'autre la diffusion culturelle des institutions et processus économiques musulmans dans les sociétés de l'Europe médiévale.

Dans le haut Moyen Age, la Paw Islamica faisait régner un âge d'or économique et «partout où l'Islam arrivait, il activait les affaires, établissait un échange croissant de marchandises et jouait un rôle important dans le développement du crédit». A travers l'Espagne, la Méditerranée et la Baltique, «les marchands du monde islamique devinrent les indispensables intermédiaires du commerce de l'Occident». Le commerce entre l'Europe et le monde de l'Islam ne se cantonna pas à l'Europe du sud. Spuler a montré comment fonctionnait le commerce entre l'Orient islamique et, à travers la Russie, la Pologne, les rivages de la mer Baltique, la Scandinavie, l'Europe centrale, du Nord, l'Angleterre et même le Pôle Nord (48). Le commerce s'accompagnait de la diffusion culturelle des institutions et procédés économiques. Les techniques commerciales supérieures et plus souples de l'Orient et de l'Espagne musulmane se propagèrent bientôt dans l'Europe latine. Labib a trouvé un contrat de commande du 15^e^ siècle entre un Vénitien et un marchand musulman à Alexandrie (49). Les contrats de commande qui prévalurent dans l'Europe latine du Moyen-Age furent certifiés comme étant une invention romaine. Udovitch (50) a montré que les contrats de commande et d'autres types de partenariat étaient endogènes au monde musulman et se répandirent dans l'Europe latine par le biais de contacts avec le monde musulman ainsi que par les écrits de savants et juristes musulmans. Il en était de même pour les systèmes de crédits commerciaux et de consommation tout comme les *suftaja* et

manuscrits arabes traduits en hébreu lors des premiers siècles, furent à ce moment-là traduits en latin. Cette dernière vague vit le jour à Naples et dans le Sud de la France. Les noms de beaucoup de ces traducteurs sont célèbres et d'autres sont découverts au fur et à mesure que les étudiants de l'histoire intellectuelle du Moyen-âge avancent dans leurs recherches. Parmi ces travaux, citons: Abelard de Bath, Constantin l'Africain, Michael Scot, Hermann l'Allemand. Dominique Gundislavi, Jean de Séville, Platon de Tivoli, William de Luna, Robert Chester, Gérard de Crémone, Théodore d'Antioche, Alfred de Saracel, Béranger de Valence et Mathieu d'Aquasparta. Parmi les traducteurs juifs, il y avait Jacob d'Anatolio, Jacob ben Macher Ibn Tibbon, Kalanymus ben Kalanymus, Moïse ben Samuel Ibn Tibbon, Moïse ben Salomon de Solon, Shem-Tob ben Isaac de Tortosa, Salomon Ibn Ayyub, Todros Todrosi, Zerahiah Gracian, Faraj ben Salim, et Yacub ben Abbon Marie (42).

La question de savoir quels genres de manuscrits furent traduits en latin a été étudiée par les chercheurs de l'histoire intellectuelle du Moyen-âge, d'un point de vue qui privilégiait les sciences et la philosophie. Elle ne fut pas envisagée par ceux qui s'intéressent à l'économie. Les historiens de la philosophie et des sciences ont rapporté que furent traduits Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina (Avicenne), Al-Ghazali, Ibn Rushd (Averroès), Al-Khawarizmi, Ibn Haïtham ((Alhazan), Ibn Hazm, Jabir Ibn Hayyan, Ibn Bijja (Avempace), Al-Razi, parmi d'autres. De plus, il ne faut pas oublier que, au sein des savants du Moyen-âge, il y en avait qui connaissaient l'arabe. On a déjà cité Adelard de Bath, Raymond Lulle, et Léonard de Pise. L'on sait aussi que Roger Bacon connaissait l'arabe. L'étude de la pensée médiévale a montré, au-delà de tout doute possible, l'influence des savants musulmans sur les penseurs du Moyen-âge. Comme Gordon Leff l'a dit: «Intellectuellement, la différence la plus marquée entre le 12^e et le 13^e siècle fut celle entre l'isolement du monde musulman et le contact avec lui» (43).

Que les penseurs musulmans aient influencé la pensée de scholastiques comme Albert le Grand, St Bonaventure, St Thomas, Robert Grosseteste, Alexandre de Hales, Roger Bacon, Guillaume d'Auvergne, Siger de Brabant, John Peckham, Henry de Gent, Wittelo, Guillaume d'Occam, Walter Burly, Nicolas Oresme parmi beaucoup d'autres, ne fut pas seulement reconnu mais prouvé par les chercheurs qui, dans un domaine particulier, ont centré leur étude sur un auteur scholastique donné (44).

Pendant le 14^e et le 15^e siècle, les penseurs européens ne subirent pas seulement l'influence des premiers scholastiques du 13^e siècle. Celle des penseurs musulmans sur Grosseteste, par exemple, est établie. Lui, à son tour, influença Thomas Bradwardine (et d'autres comme Scot et Okham) qui, à son tour, influença beaucoup de savants comme Jean Buridan, Nicolas Oresme, et Abert de Saxe (45).

Sharif a dressé une liste des différentes manières dont la pensée occidentale fut

apprendre des musulmans avant de pouvoir aller eux-mêmes plus loin (35).

Le mécanisme de transition des sciences et de la philosophie islamiques à l'Europe est relaté dans l'histoire de la pensée dans ces domaines. Cette transmission se fit sous plusieurs formes. D'abord, à la fin du 11e et au début du 12e siècle, un groupe de savants occidentaux comme Constantin l'Africain, et Adelard de Bath (36) voyagèrent dans les pays musulmans, apprirent l'arabe, étudièrent et rapportèrent en Europe tout ce qu'ils purent de ce savoir nouvellement acquis. Il y a l'exemple d'un étudiant, Leonardo Fibonaci ou Leonard de Pise (m. après 1240) qui voyagea et étudia à Bougie en Algérie, au 12e siècle, apprit l'arithmétique d'Al Khawarizmi, et à son retour, écrivit son livre *Liber Abaci* en 1202 (37). L'importance de ce travail est soulignée par Harro Bernadelli (18) qui fait débuter l'analyse économique en Europe avec le *Liber Abaci* de Leonardo.

Plus tard, beaucoup d'étudiants d'Italie, d'Espagne et de France du Sud suivirent des séminaires musulmans pour étudier les mathématiques, la philosophie, la médecine, la cosmographie et autres, et devinrent ensuite candidats à l'enseignement dans les premières universités occidentales qui devaient se fonder sur le modèle des séminaires musulmans. Le style architectural de ces universités, leurs programmes et leurs méthodes d'enseignement étaient exactement semblables à ceux des séminaires musulmans (38).

Les universités de Naples, Padoue, Palerme, Toulouse, Salamanque, Oxford, Montpellier et Paris, parmi d'autres, reflétaient ce nouveau savoir. De plus, l'on sait que, à la suite d'une demande de Raymond Lulle (1232-1315) qui voyagea en pays musulman, savait l'arabe et écrivit beaucoup de ses traités en arabe. Le concile de Vienne (1311) créa 5 écoles de langues orientales à Rome, Bologne, Paris, Oxford et Salamanque où l'arabe était enseigné aux étudiants (39). Nous savons aussi qu'un grand nombre de manuscrits musulmans furent transmis à l'Europe du Nord à partir de la deuxième moitié du 12e siècle. Par exemple, l'on sait que vers l'an 1200, Daniel de Morely rapporta en Angleterre «une quantité de livres très précieux» (40) d'Espagne. C'est au 12e siècle que «l'Europe découvrit la richesse de l'Espagne sur le plan des livres. Les savants descendirent à Tolède, Cordoue et Séville, et une multitude de savoirs nouveaux passa de l'autre côté des Pyrénées pour révolutionner la vie intellectuelle du Nord adolescent» (41).

La fin du 12e siècle, et tout le 13e et 14e siècle virent un grand mouvement de traductions de nombreux ouvrages musulmans en latin. Les traductions en latin se firent dans beaucoup de lieux en Europe, mais l'Espagne (Tolède et Burgos) et l'Italie (la Sicile et Naples) furent les foyers les plus importants de ces travaux.

A partir de la fin du 13e siècle, un autre mode de traductions apparut. *Les*

Avec la conquête musulmane de l'Espagne au 8e siècle, et de l'Italie du Sud un peu plus tard, le savoir accumulé de l'Orient musulman arriva en Occident. Comme on pouvait s'y attendre, les ouvrages de jurisprudence (manuels de fiqh) furent les premières sources à se propager dans les communautés musulmanes d'Espagne et du Sud de l'Europe. Comme un savant l'a suggéré «les preuves sont nombreuses pour pouvoir dire que les musulmans espagnols se tournèrent vers l'Orient pour leur direction spirituelle, en acceptant les hadiths, la loi canon, et la jurisprudence scientifique telle qu'elle s'était développée en Orient» (28).

Bientôt, cependant, l'Espagne eut ses propres juristes, philosophes et scientifiques musulmans qui abordèrent aussi les questions économiques. Le matériel disponible venant d'Orient fut le point de départ, pour leur recherche. C'est ainsi que les connaissances de l'Orient arrivèrent en Espagne. L'histoire a fait le bilan de tout ce matériel rapporté en Espagne par les musulmans et les juifs qui voyageaient en Orient. Nous savons, par exemple, que les 51 volumes de Ikhwan al-safa arrivèrent en Espagne en l'an 1000, par l'intermédiaire d'un musulman d'Espagne qui avait voyagé au Proche-Orient, et qu'ils furent ensuite traduits en latin (29).

Transmission de la pensée islamique aux scholastiques

L'histoire de la science et de la philosophie a fait état de l'importance d'ouvrages de savants espagnols comme Ibn Hazm (m. 1064), Ibn Masarra (m. 931), Ibn Bajja (m. 1138), Ibn Tufayl (m. 115) et Ibn Rushd, mais ceux d'autres savants en jurisprudence et en économie n'ont en général, pas été étudiés. En fait, beaucoup d'ouvrages existaient sur le sujet en Espagne musulmane. Des auteurs comme Abu Bakr Muhammad al-Turtushi (m. 1126) (30), ainsi que de nombreux manuels de hisba et *Ahqam as-suq* (règles du marché) qui circulaient en Espagne n'ont pas été soumis à des analyses détaillées. Les manuels de hisba du 11e et 12e siècle andalou comprenaient ceux de al-Saqati, Ibn Abdun, al-Jarsifi et Ibn Abi al-Rauf (31). De plus, comme Glick l'a montré, l'agence hisba en Espagne était sous le contrôle administratif direct du qadi (responsable/juge) qui était supposé administrer et diriger les affaires de l'agence (32). C'est un fait connu que Ibn Rushd occupait le poste de qadi à Séville en 1169 (33) et que, en tant que tel, il aurait donc dirigé l'agence hisba. Si ce fut réellement le cas, nous l'ignorons car la plupart de ses œuvres en arabe furent détruites, mais le fait qu'il connaissait très bien les processus économiques apparaît clairement d'après les traductions de ses œuvres en latin, en particulier son commentaire sur l'éthique Nichomachéenne d'Aristote (34).

Lorsqu'à la fin du 11e et au 12e siècle, les Européens commencèrent à s'intéresser à la science et à la philosophie, ces disciplines étaient à leur apogée dans le monde islamique et les Européens ont dû faire tout leur possible pour

Le 10e siècle fut celui où Ikhwan al-Safa, al-Biruni, Abul Barakat al-Baghdadi, Ibn Sina, Abu Sulaiman al-Mantiqi et Abu Hayyan al-Tawhidi vécurent et écrivirent. Ce fut aussi l'époque des encyclopédies importantes comme le *Mafatih al-Ulum* de Mohammad Ibn Ahmad al-Khawarizmi (366/976) et le *Fihrist* de Ibn Nadim al-Warraq (378/988) firent leur apparition dans la vie intellectuelle de l'Islam (23).

Au 11e siècle, l'épanouissement des arts et des sciences fut poursuivi. «Des gens comme Ibn al-Haïtham, Ali Ibn Isa, Umar Khayyam, al-Ghazali, Abu Ishaq al-Zarqali, Nasir-i Khusrow et Abdul Hassan Ibn Marzban Bahmanyar perpétuèrent la tradition des siècles précédents jusqu'à la période seljoukide et élucidèrent les enseignements des maîtres antérieurs» (24).

La période entre le 9e et le 11e siècle vit surtout fleurir la science, l'éthique, la philosophie, la logique et les mathématiques. L'économie, bien qu'abordée, n'eut pas une place majeure dans les écrits de ces savants. Il était question d'économie à propos d'éthique, et de politique en philosophie morale et en sciences appliquées. Ceci, bien sûr, témoigne de l'influence d'Aristote.

Aux alentours du 11e siècle, les sources des idées en économie dans le monde islamique étaient le Coran, la Sunna, le fiqh et les manuels sur l'administration des marchés (agence *hisba*), les encyclopédies, une catégorie d'écrits intitulés «Miroirs des Princes» (25), les traités d'éthique des philosophes musulmans aristotéliciens, et enfin, les institutions économiques en vigueur.

C'est sur tout ce savoir accumulé qu'Ibn Khaldoun s'appuya pour forger ses idées. Bien que ses ouvrages témoignent de sa grande connaissance de Al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina, al-Ghazali et Ibn Rushd, il est clair qu'ils ne constituaient pas ses seules sources. Il s'appuya beaucoup sur le Coran, la Sunna, sur diverses sources du fiqh et sur les manuels de droit commercial. Comme Spengler l'a noté «sans aucun doute, c'est grâce à son expérience ainsi qu'à l'ensemble de ses connaissances en matière de droit et d'administration qu'Ibn Khaldoun a pu acquérir une solide maîtrise du phénomène économique» (26).

Le fait qu'une telle accumulation de connaissances ait pu aboutir à «une solide maîtrise du phénomène économique» est illustré dans les ouvrages d'un autre penseur, du 14e siècle, Taqiideen Ibn Taymiyyah(1263-1328) qui démontre dans ses écrits, une remarquable compréhension des mécanismes du marché. Il traite des concepts comme les prix des valeurs équivalentes, concepts déjà utilisés par les juristes musulmans du 8e siècle, les mécanismes de l'offre et de la demande, la *nécessité d'une mise à la disposition des fournisseurs et des consommateurs d'informations détaillées, la liberté en économie, le monopole, et le rôle du gouvernement dans le marché (27).*

analyse beaucoup plus détaillée de ses idées économiques vit le jour lorsque ses ouvrages furent étudiés dans une optique d'éthique (17).

Dans les ouvrages très peu nombreux où les savants se sont penchés sur l'étude des sources des idées économiques des deux premiers siècles de l'Islam, le résultat fut extrêmement riche. De ces études, une vague panorama de la complexité de quelques-une des idées et institutions fut brossé .

Les ouvrages d'Udovitch, Labib, Tuma, et Hassan Uz-Zaman (18) sont des exemples de ce type d'étude. ces ouvrages ont montré qu'en ce qui concerne la politique fiscale, les institutions et la politique monétaire, le crédit et les moyens de crédit, la politique et la fixation des prix, le marché et les règles du marché, l'échange, l'usure, le budget de l'Etat, l'utilisation de l'impôt comme outil d'encouragement à la production et de découragement à l'accumulation des richesses, le Trésor public, le financement des déficits, les méthodes d'équilibre budgétaire de l'Etat, l'offre et la demande, le système de chèques et de comptes d'épargne, les rudiments d'institutions bancaires et les procédures et contrats de franchise et le monopole, s'étaient toutes développées dans le monde de l'Islam, au cours des deux premiers siècles.

Aux alentours du 9[e] siècle, beaucoup de ces idées avaient été mises par écrit dans les manuels de *Fiqh*. Les études d'Udovitch sur les techniques commerciales, le crédit et les outils de crédit ayant cours dans le monde de l'Islam au 9[e] siècle, se sont basées sur une analyse de ce genre de manuels et d'autres à usage commercial, des débuts de l'Islam (19). D'après ces études, Udovitch suggère que «les sources musulmanes les plus anciennes en matière de législation permettent d'affirmer que, dès la fin du 8[e] siècle et peut-être avant, différents types de conditions de crédits constituaient un aspect important du commerce et de l'industrie» dans le monde islamique (20). De même, les ouvrages d'Abul Fadl al-Dimashqi, savant du 9[e] siècle, montrent qu'avaient cours des idées avancées sur la théorie de la valeur, la détermination des coûts et des prix (21).

Les historiens ont noté le grand épanouissement des arts et des sciences dans le monde islamique du 9[e] au 12[e] siècle. Avec l'avènement du califat abbasside au 8[e] siècle, des traductions des sources grecques, syriaques, persanes, et sanskrites en sciences diverses furent disponibles en arabe; ainsi la philosophie et les autres sciences se développèrent pour atteindre leur apogée au 9[e] et au 10[e] siècles. Les ouvrages grecs furent traduits en arabe vers le milieu du 9[e] siècle. Le début du 9[e] siècle «vit la montée d'Abu Nasr al-Farabi, Abul Hassan al-Masudi, Yahya Ibn Adi, Ibrahim Ibn Sinan, Abul Farag al-Asfahani, Abul Hassan al-Amiri et beaucoup d'autres qui jouèrent un grand rôle dans les arts et les sciences islamiques» (22).

Deux siècles et demi avant de disposer des sources grecques, les idées économiques furent développées dans le monde musulman par les juristes, et consignées dans des pratiques et des institutions qui répondaient aux problèmes posés à la communauté au fur et à mesure qu'elle devenait plus nombreuse jusqu'au point de comprendre les trois-quart du monde alors connu. Beaucoup d'idées économiques chez les savants musulmans des époques ultérieures prirent naissance dans la période du début de l'Islam et dans les sources de ses lois.

L'on dit sourvent que la philosophie islamique n'aurait pu se développer sans l'introduction des œuvres des Grecs dans le monde islamique. Ce n'est pas le lieu d'aborder cette question ici, mais les recherches en économie des premiers siècles de l'Islam montre que les idées de l'Islam en ce domaine étaient beaucoup plus élaborées que celle de n'importe quelle source grecque. Il serait déraisonnable d'affirmer, comme cela a été fait, que, par exemple, le concept de «moyen», comme règle première de comportement individuel en matière économique que l'on trouve dans les écrits de penseurs comme Al-Ghazali, était d'origine aristotélicienne. Ce concept fut énoncé dans le Coran. En fait, le mot utilisé en arabe pour désigner l'économie est *Iqtisad* dont la racine est *qasada*. Cette racine ainsi que beaucoup de ses dérivés sotn utilisés dans le Coran pour désigner l'observance d'un «moyen juste» dans le comportement personnel sur le plan économique. Par exemple, le Coran loue ceux *«qui, quand ils dépensent, ne sont ni prodigues, ni parcimonieux, mais dans le juste milieu»*. Le même mot ou ses dérivés apparaissent dans beaucoup de dires du Prophète. Al Ghazali a choisi le mot *Iqtisad* comme titre de son fameux livre, *al Iqtisad fil I'tiqad*, c'est-à-dire la règle d'or de la croyance, ce qui montre que le mot *Iqtisad* était employé couramment à l'époque où il écrivait.

A l'époque des scholastiques latins, l'ensemble des idées sur l'économie pouvait provenir des sources très variées dont une était les écrits éthiques, philosophiques et théologiques des savants musulmans auxquels les scholastiques font référence dans leurs ouvrages. Les principales idées des Grecs dont les savants musulmans s'inspirèrent, particulièrement dans le domaine du comportement individuelen économie, étaient celles que ces savants trouvaient compatibles avec les enseignements de l'Islam. L'accent mis par Aristote sur le bonheur suprême, la justice et la communauté (que Polanyi considère les idées majeures d'Aristote sur l'économie) pouvaient constituer une base compatible avec les enseignements de l'Islam.

Même vis-à-vis d'écrivains comme Al-Ghazali, ses idées économiques n'ont pas été étudiées en soi, mais déduites de ses écrits éthico-philosophiques. *Les historiens de la philosophie et de la science furent naturellement les premiers à étudier ses écrits en détail et leur centre d'intérêt particulier a pu expliquer leur non-insistance sur tout ce qui n'avait pas trait à la philosophie et à la science. Une*

explique les fondements de la vie en groupe d'après l'organisation de la vie dans une ruche et attire l'attention sur les lois naturelles qui régissent l'univers en général et la société humaine partie intégrante de l'univers. Elle met l'accent sur les *lois naturelles «déterminées par la volonté de Dieu d'après lesquelles la nation ou* la société soit prospèrent et atteignent le bonheur, soit dégénèrent; si elles s'opposent à ces lois..» (14).

La pierre d'angle de toutes les règles éthiques au sein de la communauté islamique est le concept de justice sociale. Toutes les règles économiques dans le Coran font, d'une manière ou d'une autre, référence au principe de justice sociale. Le Coran accorde beaucoup d'importance à la justice économique considérée comme la base de la justice sociale.

La justice économique et sociale requiert que tous les aspects de la vie humaine soient simultanément pris en compte, et harmonisés, ceci découlant de la vision unitaire de l'existence. Ce faisant, le Coran souligne les aspects matériels de la vie et chaque fois qu'il est question de richesses, des expressions comme «le bien» (*khayr*) et «la bonté d'Allah (*Fadl Allah*) sont utilisées. Il est dit aux musulmans de gagner des biens et d'en jouir, l'économie devient la base de l'ordre social islamique, et elle est investie d'une qualité morale unique. Un musulman engagé dans l'acte de production accomplit un acte d'adoration, *Ibadah*.

D'où il résulte que le comportement économique est de nature théologique en ce sens que son but ultime est Dieu. La communauté Islamique a un rôle central dans l'organisation sociale islamique. Le maintien et la sauvegarde de la communauté dépendent de la justice sociale. La justice économique comme pierre d'angle de la justice sociale devient indispensable à l'ordre social en Islam. Les principes de base du comportement économique de la communauté musulmane furent énoncés dans le Coran lorsque la première communauté islamique fut établie à Médine, avec le prophète comme chef temporel, ces principes furent concrétisés dans une législation basée sur l'interprétation prophétique des profonds enseigments des versets coraniques. A la mort du prophète en 632, au Coran vint s'ajouter la Sunna (Voie), paroles et actes rapportés du prophète, les hadiths; ces deux sources devinrent les guides pour la vie de tous les aspects, y compris l'aspect économique.

Au cours de l'expansion de l'Islam, le leardership fut confronté à d'innombrables problèmes, et les juristes musulmans cherchèrent des réponses à toutes les questions susceptibles de se poser en se basant sur le Coran et les hadiths; c'est ainsi que, au fur et à meusre que l'Islam se développait, un corpus d'écrits juridiques se créait qui devint le système légal de l'Islam: le fiqh. Si une question ne trouvait pas de réponse, après consultation des sources, alors le juriste avait recours à l'analogie (15).

gravitent avec régularité. Il a mis à votre service la nuit et le jour. Il vous a donné tout ce que vous lui avez demandé. Si vous vouliez compter les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer. L'homme est vraiment très injuste et très ingrat» (Coran, 14, 32/33).

La position de vice-gérance et les responsabilités qui en découlent appartiennent à toute l'humanité. L'humanité entière a la responsabilité collective de faire en sorte que chaque être humain ait la possibilité de découvrir les potentialités et les capacités qui dorment en lui et de les actualiser. Cette vision universelle de l'homme évoque l'unité de l'humanité qui, à son tour, reflète l'unicité de Dieu et son Unité, c'est-à-dire *Tawhid*. Le lien entre responsabilité de l'être vivant en ce monde et redevabilité dans l'autre offre aux êtres humains un champ infini de possibles. L'Unité opère à deux niveaux: social et individuel.

Sur le plan social, l'unité rassemble la société humaine. La seule unité politique reconnue par l'Islam est la totalité de la communauté islamique, ou Ummah. Il n'y a qu'une seule ummah ou peuple musulman, quel que soit l'éparpillement ou l'éloignement de ses membres. L'Islam comprend la ummah dans son ensemble et aucune parcelle particulière de cette communauté n'a le droit de représenter la Ummah, pas plus que le segment d'un cercle ne peut revendiquer la circularité dans son ensemble (12).

Sur le plan personnel, l'unité se manifeste dans nos actes. C'est en faisant l'Islam sien, et en témoignant de l'Islam dans sa pratique de vie, qu'une vie est intègre dont iontégratrice. On n'insistera jamais assez sur le concept de communauté islamique ou ummah. Sa naissance marque une étape décisive en Islam. Une fois la communauté établie à Médine, elle se développa à une vitesse incroyable et se consolida de plus en plus en Arabie. Les versets coraniques révélés à Médine traitaient de façon très détaillée de la structure sociale de la communauté. Ils exposaient des concepts concernant les lois et régulations qui régissent les diverses relations humaines au sein de la communauté.

Contrairement à la plupart des concepts-clés concernant les relations entre Dieu et l'homme, les idées-clés relatives au concept de communauté expriment avant tout les relations entre l'homme et l'homme dans la vie sociale en ce monde (13). Ainsi le Coran accorde une place centrale au concept de communauté, car elle met en jeu la responsabilité collective de tous les êtres humains dans l'organisation sociale. Il est de la responsabilité de cette collectivité de faire en sorte que tous les obstacles soient écartés sur le chemin de l'individu vers Dieu. Choisir cette voie pour son bonheur ultime est alors du ressort de chacun individuellement.

Halepota a montré la complexité multi-dimensionnelle du système social islamique fondé sur la sourate du Coran *Al Nahl (Les Abeilles)*. Cette sourate

devrait être dotée d'une sphère économique d'échange institutionnellement autonome et distincte quant aux objectifs à savoir le marché («le status» d'autre part, correspond à une étape antérieure qui est, en gros, celle de la réciprocité et de la redistribution) (10), et si l'on considère «le contractus» comme «l'aspect légal de l'échange», l'on trouve dans la structure des relations économiques au sein de la communauté telle qu'elle est envisagée dans le Coran, une anomalie, par rapport à la conception dichotomique d'économie «encastrée» et «desencastrée» envisagée par Polanyi. Car le Coran, dans beaucoup de versets révélés, fixe les échanges et les relations économiques sur la base solide du «contractus» tout en ne reconnaissant pas les relations basées sur «le statut». Les marchés existent, les forces de l'offre et de la demande sont reconnues et sont opératives, «le statut» sur la base de «liens du sang», de «standing social», etc... n'est pas reconnu; cependant, le caractère encastré de l'économie existe au sens où la conduite économique de l'homme a un caractère téléologique dans ses motivations sous-jacentes.

Dans le Coran, le caractère téléologique du comportement économique provient de la nature théomorphique de l'homme.

La première création d'Allah, la semence de la création est l'intellect, et la dernière création est l'homme, possesseur de cette semence et synthèse de la création. Le but de tout le processus de la création a été l'homme, et l'homme est ce qu'il est en vertu de son âme. Le corps humain, au niveau biologique, parachève la création matérielle tandis que l'âme occupe la position la plus élevée dans l'ordre complet de la création, métaphysiquement et spirituellement. Par son corps, l'homme est relié au monde matériel, par son âme, au monde spirituel. Le caractère cosmique de l'homme est l'essence de tout ce qui existe dans le monde de la matière. Il possède aussi, par son âme, un caractère a-cosmique, en voyage sans fin, et Dieu est le but vers lequel elle est orientée dans sa nature essentielle.

Il se peut que l'homme ait à faire face à des obstacles au cours de son voyage vers Dieu, et ait, de ce fait, tendance à rester au niveau horizontal de la perception des sens. C'est pourquoi l'homme est un «être possible», c'est-à-dire que son être et non-être sont possibles en même temps. Cette possibilité peut devenir réalité si l'homme prend ses responsabilités. Ces responsabilités viennent de son statut de vice-gérant de Dieu sur la terre. Cette vice-gérance est un dépôt divin accordé à l'homme. C'est en vertu de ce dépôt et des responsabilités qui lui sont inhérentes que l'homme a été investi du pouvoir de dominer sur tout ce qui a été créé pour lui. Tous les phénomènes créés ont été mis à la disposition de l'homme. Beaucoup de versets du Coran affirment cette mise à sa disposition des biens de la terre:

«Il a mis à votre service le vaisseau pour que celui-ci par son ordre, vogue sur la mer. Il a mis à votre service les fleuves. Il a mis à votre service le soleil et la lune qui

Les idées économiques abordées par ces auteurs que Spengler étudia concernent: les impôts, les régulations de marché, l'usure, le comportement autorisé en économie, les salaires, les prix, la division du travail, l'argent comme moyen d'échanges et comme unité de compte, la frappe de la monnaie, la mise en garde contre la dévaluation, les fluctuations des prix, et pour finir les prescriptions d'ordre éthique en matière de «moyen» à observer dans le comportement économique. Dans tout cela, il décèle la forte influence de Platon, d'Aristote, du néo-platonisme, et du néo-pythagoricien «Bryson». Dans la dernière partie de son ouvrage, Spengler aborde les idées d'Ibn Khaldoun sur l'économie, qu'il trouve sophistiquées et avancées. Dans ses remarques de conclusion, il modifie ses affirmations premières sur l'influence de la pensée grecque sur les savants musulmans en économie, ceci à la lumière de son analyse sur le travail d'Ibn Khaldoun. Constatant la nécessité «d'une étude beaucoup plus détaillée sur la pensée économique du monde musulman», il affirme que «plusieurs déductions peuvent cependant être faites. D'abord, même si de nombreux auteurs musulmans connaissaient bien les idées du Néo-Pythagoricien Bryson en matière d'économie, l'on ne peut guère considérer le contenu d'ensemble des préceptes en matière d'administration domestique comme représentant la totalité des connaissances musulmanes en matière de conduite économique. La connaissance d'Ibn Khaldoun en ce domaine allait bien au-delà de celle contenue dans les ouvrages de Bryson et de ses disciples. Au-delà de la sphère domestique, elle embrassait le marché, le prix, le phénomène d'offre et demande monétaire, et touchait, en partie, aux relations macro-économiques soulignées par Lord Keynes. Ensuite, l'on est forcé de supposer, si l'on compare les idées d'Ibn Khaldoun à celles de la littérature philosophico-morale musulmane, que la science de la conduite économique était, dans certains cercles, très grande, et que l'on doit se tourner vers les écrits de ceux qui eurent accès à cette science et à cette expérience si l'on veut connaître avec exactitude le degré des connaissances musulmanes en matière économique». L'on peut ajouter que les penseurs médiévaux du 13^e^ siècle et, contemporains d'Ibn Khaldoun, ceux du 14^e^ siècle et les suivants disposaient, en partie, du même corpus d'idées sur l'économie que lui.

Comme Spengler le fait astucieusement remarquer, le champ des connaissances en économie dans l'Islam médiéval allait bien au-delà des écrits des Grecs que les musulmans eurent en main au milieu du 9^e^ siècle. Beaucoup d'idées signifiantes et importantes de ce corpus de pensée économique ont leur origine dans l'Islam des deux premiers siècles (7^e^ et 8^e^ siècles). Pour connaître les idées islamiques sur l'économie, l'on doit aller d'abord à la source première, le Coran. Pour ce faire, une recherche constructive doit se faire en ayant à l'esprit que l'économie est pensée «dans son essence» plutôt que dans «sa forme».

Si, en accord avec Polanyi, nous disons qu'une *société basée sur le «contractus»*

d'étudier plus sérieusement la pensée économique des scholastiques, et d'étendre cette étude à celle de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire les penseurs musulmans.

Bien qu'il ne soit pas possible ici de faire une analyse comparée détaillée du contexte et du contenu des écrits économiques des scholastiques et des musulmans avant eux, un bref résumé peut être esquissé dans le but d'instaurer le débat sur cette omission historique majeure. L'on espère montrer que les savants européens du moyen-âge avaient toutes les occasions et les raisons d'être influencés par les idées et les institutions économiques en vigueur dans l'Islam médiéval, et qu'ils saisirent, de toute évidence, ces occasions, en s'appuyant sur les connaissances mises à leur disposition, pour émettre leurs idées.

La pensée économique musulmane avant les scholastiques

Il est nécessaire de donner un bref aperçu du corpus des idées économiques existant dans le monde musulman avant l'avènement des premiers écrits des scholastiques en la matière.

Dans un texte publié en 1964, Spengler qui traita la pensée économique chez Ibn Khaldoun (1332-1406) résuma quelques-uns des ouvrages sur la pensée économique de l'Islam avant Ibn Khaldoun (8). Bien que le texte soit teinté «d'orientalisme» (9), il reste un apport méritoire d'un historien célèbre de la pensée économique qui aborde, en partie, la pensée économique de l'Islam. Il fut, en fait, le premier à s'efforcer dans ce sens. Son ouvrage offrait un riche éventail d'idées à approfondir. Cependant, son évidente démonstration fit que cette œuvre méritoire fut ignorée des spécialistes. Il se peut qu'en raison de son zèle à montrer l'influence des Grecs sur les musulmans, -ce qu'il fait à chaque page, dans la première partie de son livre-, Spengler n'étudia les preuves évidentes qu'à partie du 9e siècle. De plus, il semble commettre ce que Polanyi appelle «la tromperie économiciste» qui consiste à confondre le «sens substantif» de l'économie avec son «sens formel» dans les écrits qu'il aborde (de seconde source). Néanmoins, sa contribution va dans le sens de la continuité historique de la pensée. Les auteurs que Spengler étudie, appartiennent à l'Orient islamique et à l'Espagne musulmane (dont les ouvrages furent traduits en latin à partir du 12e siècle). Ces auteurs sont Ghazali, Ibn Al-Ukhuwa, Kai Ka'us Ibn Iskandar, Nizam Al-Mulk, Ibn Abi'ar-Rabi, Al Farabi, Ibn Sina, Nasir al'din Tausi, Al Diwwani, Ja'far al-Dimishqi, Ibn Bajja (Avempace), et Ibn Rushd (Averroes). Les trois derniers sont d'Espagne musulmane, les scholastiques connaissaient leurs ouvrages. Tous ces auteurs se situent entre le 9e et le 14e siècle.

Viner n'est pas, on l'accorde, un historien de la pensée économique médiévale, mais l'on est en droit d'être quelque peu surpris qu'un savant de la stature de Viner puisse déclarer avec autant de force que «à partir du 13e siècle, après la découverte d'Aristote par l'Occident, et spécialement après Albert le Grand et St Thomas d'Aquin qui intégrèrent l'enseignement d'Aristote, la théologie morale chrétienne parvint à une synthèse fantastique entre l'enseignement biblique, la tradition d'église, la philosophie grecque, la loi canonique et romaine d'une part, et la sagesse et les illuminations des scholastiques eux-mêmes» (5).

Cette «théologie morale» qui désigne l'œuvre des scholastiques couvre plusieurs domaines, y compris l'éthique, l'économie, la politique. L'on peut opposer à cette affirmation de Viner celle d'autres comme C.R.S. Harris qui ont étudié la pensée médiévale. Dans son livre *Don Scot*, Harris écrit: «sans l'influence des péripatéticiens arabes, la théologie de St Thomas d'Aquin est aussi impensable que sa philosophie» (6).

Un autre historien de la philosophie médiévale écrit: «le fait qu'une grande variété de sources inspira et stimula la pensée de St Thomas d'Aquin, tend à faire dire qu'il était à la fois un esprit éclectique et qu'il manquait d'originalité. Car lorsque nous examinons telle de ses doctrines ou théories, il nous arrive souvent de penser «ceci vient directement d'Aristote» ou «cela est de toute évidence le développement d'une question posée par Maïmonide». En d'autres termes, plus nous connaissons Aristote ou la philosophie islamique ou juive, ou, bien sûr, la pensée chrétienne antérieure, plus nous avons tendance à nous demander ce qui, si tant est qu'il en soit ainsi, provient de Thomas d'Aquin lui-même» (7).

Nous ne voulons pas insinuer par là que les scholastiques manquaient d'originalité dans leurs idées économiques, mais que, plus l'on étudie les idées économiques de l'Islam, les écrits économiques des auteurs musulmans qui précédèrent les scholastiques, les processus et les institutions économiques en vigueur en Orient et en Occident musulman entre le 7e et le 14e siècle, plus l'on devient sceptique sur «le grand fossé» de Schumpeter, et sur le mépris des historiens de la pensée économique vis-à-vis des contributions apportées par les savants musulmans au développement de la pensée et des institutions économiques aux 13e, 14e et 15e siècles.

Même si l'on accorde le bénéfice du doute -malgré les preuves évidentes du contraire- qui ferait supposer que les recherches sur la pensée médiévale étaient insuffisantes à l'époque où schumpeter écrivait son livre pour permettre de reconnaître une influence des savants musulmans sur les scholastiques, celles abondantes faites en ce domaine depuis ne donnent plus aux historiens de la pensée économique, aucune excuse pour perpétuer le manque d'objectivité en la matière. Nous nous ferons l'écho de Odd Langholm lorsqu'il exprime le souci s

scholastique, sauf la dernière. Il a, de toute évidence, conscience de cette dernière influence, comme le soulignent deux lignes dans son livre (p. 87-88) sur «la médiation sémite» dans la transmission de la pensée d'Aristote à l'Occident latin, et trois lignes de notes (même page) où il cite Avicenne et Averroes en «lien» avec cette transmission. Mais il refuse d'aller plus loin, ce qui n'est pas le cas pour tout le reste de son livre où il décrit largement sa quête difficile de l'origine des idées. Ce n'est pas le manque d'ouvrages disponibles sur la grande influence des savants musulmans sur les scholastiques, qui peut expliquer une telle attitude. Depuis les années 1860 jusqu'à l'époque de Schumpeter, un très grand nombre d'ouvrages en langues européennes -que Schumpeter connaissait- existaient, qui montraient que, parmi tous les savants du Moyen-Age cités en chapitre 2 de «l'analyse économique», à savoir: Grosseteste, Alexandre de Hales, Albert le Grand, St Thomas d'Aquin, St Bonaventure, Don Scot, Roger Bacon, Marsilius de Padoue, Richard de Middleton, Nicolas Oresme et Joannes Buridanus, aucun n'avait échappé à l'influence des savants musulmans (4). Ces ouvrages auraient dû au moins le rendre plus prudent et moins catégorique dans ses affirmations sur une discontinuité dans l'histoire de la pensée, même s'il refusait d'admettre que le développement de la pensée économique puisse devoir quoi que ce soit aux savant musulmans dans lesquels il ne voulait voir que les simples transmetteurs de la pensée grecque.

Quelles qu'aient pu être les raisons de Schumpeter de refuser une telle reconnaissance, les résultats furent désastreux pour l'histoire de la pensée économique. Le fait que son livre devint «un classique» en matière d'économie, perpétua ce que nous appelons «un point aveugle» dans cette discipline, qui persiste aujourd'hui. Même si des savants refusent la recherche, en histoire de la philosophie, de la théologie, de l'éthique, et de la science, le simple fait que quiconque consulte les écrits originaux des penseurs du moyen-âge, y voit des références à des noms comme Al Farabi, Avicenne, Averroès et Al Ghazali, devrait susciter des questions sur le rôle que ces derniers ont pu jouer dans le développement de la pensée. Pour élucider la pensée économique de Saint Thomas, par exemple, l'on devra étudier son *opera omnia*, sa *summa theologica* et sa *summa contra gentiles*, parmi d'autres. Ce faisant, il est impossible de ne pas voir les références faites à des penseurs musulmans, particulièrement dans les domaines où ceux-ci sont pris à partie pour leurs idées, lorsqu'elles s'opposent en dogme chrétien. Une telle recherche est supposée éveiller un tant soit peu la curiosité intellectuelle vis-à-vis de ces penseurs musulmans, et mener, on l'espère, à des recherches plus approfondies. Mais tel ne fut pas le cas. On cherchera en vain trace d'une telle curiosité dans l'ouvrage de Jacob Viner (148), par exemple, qui se refère à des textes originaux pour présenter les idées des scholastiques, particulièrement Saint Thomas.

classique sur l'histoire de la pensée économique depuis, signifiait simplement qu'il perpétuait cette tradition. C'est un fait établi que presque tous les ouvrages sur l'histoire de la pensée économique depuis W.J. Ashly et son «Introduction à l'histoire et à la théorie économique anglaise» jusqu'à Schumpeter et aux textes actuels, font écho d'une façon ou l'autre aux idées de Schumpeter sur la pensée économique avant les scholastiques.

La question qui se se pose alors est la suivante: comment les scholastiques purent-ils élaborer un champ de pensée relativement vaste, en matière économique, au 13^e, 14^e et début du 15^e siècle? Dans son livre sur l'économie médiévale, Georges O'Brien cite Jourdain disant «qu'il avait étudié avec soin Alcuin, Gerbert, Rabanas Mauras, Scot Erigene, Hinemar, St Anselme et Abelard -esprits les plus éclairés de la théologie et de la philosophie- sans avoir pu trouvé chez aucun d'eux une seule allusion à la question de la poursuite des richesses - qu'ils méprisaient- comme tenant une place suffisamment importante dans la vie nationale et individuelle pour permettre au philosophe une riche matière à réflexion conduisant à des conclusions valables» (2).

Schumpeter suggère que les savants latins du 11^e et 12^e siècle peuvent être éliminés comme sources d'influence sur l'économie scholastique. Il affirme cependant que ce qui distingue le 13^e siècle des précédents, c'est la révolution qui eut lieu dans la pensée théologique et philosophique. D'après lui, cette révolution naquit de la résurgence de ce qu'il appelle «la pensée aristotélicienne» Il est clair qu'il n'utilise pas ce terme dans le sens où les historiens de la science et de la philosophie médiévale l'emploient, mais dans celui de «connaissance des écrits d'Aristote».

Ainsi, si l'on cherche dans Schumpeter des réponses à la question posée plus haut, on trouve que, selon lui, les découvertes des scholastiques s'expliquent en grande partie par
1) la redécouverte des écrits d'Aristote,
et 2) par ce qu'il appelle «l'œuvre magistrale» de St Thomas. C'est la 2^e explication qui, d'après lui, est primordiale. Il écarte Aristote comme «cause première» de la façon suivante:
«le lecteur se rendra compte que je n'accorde pas à la redécouverte des écrits d'Aristote le premier rôle dans les développements du 13^e siècle. De tels développements ne sont jamais induits par des causes externes» (3).

Ce qui était vrai à l'époque de Schumpeter et l'est encore plus aujourd'hui, c'est que l'étude de l'histoire de la pensée médiévale a montré que la pensée scholastique était un cléricalisme modelé par la pensée patristique, aristotélicienne, néo-platonicienne et islamique. Schumpeter les reconnaît explicitement ou implicitement toutes comme sources majeures de la pensée

«L'on ne peut trouver désormais aucune excuse pour justifier la pratique qui a semé la confusion dans l'étude de l'économie médiévale depuis ses débuts il y a plus d'un siècle, à savoir celle de fonder les généralités historiques les plus vastes sur quelques noms connus, sans tenir compte du contexte et d'une continuité; même les meilleurs livres sur le sujet continuent à sauter d'un siècle à l'autre, d'une tradition à l'autre. Mais un commentateur scholastique qui a surajouté ses propres idées à celles déjà existantes dans la tradition particulière au sein de laquelle il écrivait, en a accepté les prémisses et adopté la langue ne peut être pleinement compris tant que les fondements de cette tradition n'ont pas été aussi analysés en profondeur.

Il est facile aujourd'hui d'oublier que ceux qui ont posé les fondements de l'économie moderne au 18e siècle avaient une connaissance de l'analyse scholastique et de ses acquis aussi familière qu'elle est ignorée d'un économiste moyen du 20e siècle. Certains éléments des nouvelles théories, de première importance, sur lesquels ces auteurs n'ont pas réfléchi car ils les considèrent comme l'évidence, proviennent des écoles de pensée médiévales»

Odd Langholm, Price and Value
in the Aristotelian tradition
p. 6 and p. 11

«Aucun étudiant en histoire de la culture de l'Europe occidentale ne peut se refaire une idée sérieuse des valeurs intellectuelles du moyen-âge tardif s'il n'a pas clairement conscience que l'Islam en est la toile de fond».

Pierre Butler dans le Macdonald
Presentation Volume, p. 63

Une omission dans l'histoire de la pensée économique

Joseph Schumpeter, dans son œuvre magistrale «Histoire de l'analyse économique», après avoir traité de l'économie gréco-romaine, déclare que: «En ce qui concerne notre étude, nous pouvons sans crainte sauter 500 ans et en arriver à l'époque de St Thomas d'Aquin (1225-74), dont la *Summa Theologica* est pour l'histoire de la pensée ce que la flèche sud-ouest de la cathédrale de Chartres l'est pour l'histoire de l'architecture» (1).

En raison de cette affirmation, il intitule la partie du chapitre 2 de son livre «le grand vide». Cette partie de l'étude de Schumpeter implique que, pendant 500 ans, rien ne fut dit, écrit ou pratiqué dans le domaine économique. A cet égard, Schumpeter ne faisait que refléter une attitude vis-à-vis de l'histoire économique qui avait cours depuis la fin du 18e siècle. Le fait que son livre devint le grand

LES SAVANTS MUSULMANS ET L'HISTOIRE DE L'ECONOMIE

UNE NÉCESSAIRE PRISE EN COMPTE

Abbas Mirakhor

Professeur d'économie à l'Institut de Technologie
Florida - Melbourne - USA

Etude publiée en anglais par The American Journal of Islamic Social Sciences Vol. 4, N° 2, Décembre 1987

«.. S'adressant à un Grec qui s'était vanté des réalisations scientifiques de son peuple, l'homme à l'esprit entreprenant dit: «vous vous vantez plus que de raison; ces découvertes ne sont pas dues à votre propre intelligence, vous les avez accomplies grâce aux hommes de science de l'époque de Ptolémée; et vous avez puisé dans la science des Egyptiens à l'époque de Prammetichus, que vous avez ensuite introduite dans votre propre pays, et maintenant vous revendiquez leur découverte. Le roi demanda au philosophe grec: «Peut-il en être ainsi?» Il répondit en disant: «C'est vrai, nous avons hérité la plupart de nos sciences des philosophes qui nous ont précédés, comme d'autres, aujourd'hui, les reçoivent de nous. Ainsi va la loi du monde -un peuple bénéficie des apports d'un autre peuple»

Rasa'il Ikhwan as-safa

«Aucune science ne fut découverte à aucune époque mais depuis le commencement du monde la sagesse grandit peu à peu et elle n'a pas encore atteint son accomplissement, pource qui est de cette vie».

Roger Bacon

FOOTNOTES

(1) See A.M Kani, *Bibliographical control in Nigeria, the Case of Arabic Script Literature*, Paper submitted to the Annual Congress of Historical Society of Nigeria, Maiduguri 1980 (unpublished), p. 1

(2) al-Siyuti is said to have written among other things treatise of advise to the Sultans of Hausaland and Agadez and al-Maghili is also reported to have written two treatises to the Sultan of Kano Muhammad Rumfa.

(3) The Manuscripts was recovered by the late Professor M.A. al-Hajj during one of his field trips in 1983

(4) Even the activities of these centers are crippled by lack of qualified staff and adequate funding.

(5) The two trips undertaken by the present author were confined to the Arabic center of Documentation at I R S H. Niamey

(6) The recovery of *Kitab al-Idara* (two parts) in Borno and more than two hundred letters from Bauchi by the authoir was a break through in the recovery of Arabic materials

(7) See A.M. Kani, the Private Library of 'Abd al-Qadir b al-Mustafa (d 1864), (unpublished)

(8) Notable among these edited and translated Manuscripts is *Bayan wujub al-Hijra* by shaykh 'Uthman b Fudi, edited and translated by F H al-Masri in 1969 as part of his Ph. D Thesis

Paper presented at the Seminar/Workshop on the Collection, Conservation and Recovery of Arabic Manuscripts in Africa, Bamako, Mali, 26-30 August 1986.

hardly speak of any systematic indexing of Arabic Manuscripts in the country. In the past, the center of Arabic Documentation of the University of Ibadan used to publish regularly as part of its *Research Bulletin* an annotated index of its holding of Manuscripts. It is unfortunate to note here that this exercise had ceased since 1976. From 1955-85, W.E.N. Kensdele, the former deputy Librarian of the University of Ibadan had published catalogues of manuscripts preserved in the University library, Ibadan. Since then no catalogue has been published by the University library. This may not be unconnected with the fact that probably since 1985 no efforts have been made by the officials to conduct field trips for the purpose of collection. The Northern History Research Scheme has so far published five interim reports, containing new acquisitions of the scheme and one bilingual index containing most of the holding of the scheme up 1977. All other attempts of indexing by other institutions amount to mere 'finding-list' without due regard to the conventional rules of classification and cataloging.

Editing and Translation

Another area of great concern to researchers is the area of editing and translation. It's significant to note here that very few manuscripts have been edited and translated (8). This is mainly due to lack of experts in the art of editing. Again the absence of a rich reference library in many instances renders the work of translation ineffective. It is a well known fact that it is difficult to have an accurate translation of a particular manuscript unless a proper edition has been established.

Suggestions

The author does not intend to pre-empt the resolutions and recommendations that might have been adopted by this seminar. Yet there are at least some suggestions which he would like to put forward before the seminar.

First, there is every need to co-ordinate the collection activity of all Arabic centers of documentation in Nigeria and in Africa with a view to exchaning ideas, informations and expertise, in areas of collection and documentation. Secondly organisations like UNESCO, ALESCO and ISESCO should establish training centers for archivists and editors of manuscripts in order to save the situation. Thirdly, priority should be given to the area of collection especially when we realize that thousands of manuscripts still remain with private hands. Some have already disappeared or in the process of disappearing. Fourthly, the compilation of a union catalogue for all the holdings of Arabic manuscripts in Africa is long over due. Centers of documentation have been operating as Islands independent of each other.

From 1979 to date the Northern History Resarch Scheme has made some efforts in the direction of the recovery of Arabic manuscripts from different parts of the country. The recovery activities of the scheme have gone beyond the Nigerian boundries to the Republic of Niger (5). Systematic search towards the recovery of Arabic materials was conducted in the former North Eastern State of the country with special emphasis on Borno and Bauchi areas. The trip to these areas had yielded useful results which help in the reconstruction of the pre-colonial history of Borno and Hausaland (6). From 1980 to 1983 the research activity of the scheme has been shifted to Sokoto State with the intention of unearthing more manuscripts. In 1982, the present author has succeeded in recovering more than twenty five new manuscripts which throw more light on the intellecual history of the Sokoto Caliphate in 1850s (7). As from this year the recovery programme of the scheme has shifted to new areas such as Niger and Kwara States. A trip conducted by the author in last April has shown that a lot remains to be done in the area of collection.

Before its merger with the Sokoto State Council of Arts and Culture, the Sokoto History Bureau had made appreciable efforts to recover manuscripts from different places. However, the activity of the Bureau was confined only within the state boundaries. At present, the Islamic Centre of the Sokoto University has taken over the function of the Sokoto History Bureau. The recovery programme of BayeroUniversity Date Research Unit started in 1976 has been also suspended.

Preservation

Preservation of Arabic manuscripts is one of the areas of documentation that suffers serious defects and requires special attention. Manuscripts are usually housed in an ordinary room which is exposed to all kinds of hazards. Some are even displayed on an open shelves for consultation by researchers. As far as the knowledge of the author is concerned none of the manuscript repositories in the academic and public institutions has a five proof device which protects the documents from getting burnt as a result of an accident. Also, there is no adequate facilities of fumigation to protect other manuscripts from the destructive effects of termites and similar insects. Climatic conditions have also an adverse effects on paper and ink. Unfortunately uptill now no attempt has been made by those concerned to guard against the hazards of weather. It is a well known fact that manuscripts especially old ones stand the risk of being wornout or torn as a result of misuse or mishandling by people. This problem too confronts almost all the centers of Arabic documentation in the country.

Indexing

Probably with the exception of the Northern History Research Scheme one can

Another serious problem area which contributes to the slow progress of the ecovery, preservation and documentation of Arabic literature in Nigeria is the ıck of qualified archivists who can handle the job professionally. Two factors ıay be responsible for this serious problem: the first is that working on Archives ; a thankless job. Therefore the Archival work would rather relegate the rchivist to the background as far as some sociatal values are concerned. Secondly p until this moment there is no University in the country that can boast of any ection or school of Archives. To my knowledge, even the departments of library cience in the University of Ahmadu Bello, Zaria, Bayero University, Kano and ıe University of Maiduguri, Maiduguri where most of the Arabic literature in the ountry was produced; have not yet established a section or offer a course in ırchives with special emphasis on Arabic materials.

ecovery of manuscripts

It may be of interest to note here that a large quantity of Arabic script literature ritten by the *Ulama'* in Nigeria still remains in private hands. Language problem, ıltural barriers and lack of trust by the *Ulama'* regarding the motives and ıtentions of researchers are some of the factors responsible for the non-recovery f these invaluable materials.

ıe lack of interest shown by certain officials in such projects. Some of these overnment officials consider any investment in research programmes bearing on rabic literature and archives generally to be a waste of resources. Bureaucratic d tapism tends to frustrate sincere efforts of researchers in the direction of covery, preservation and documentation. The case of the Sokoto history may be orth-mentioning at this point. In spite of the opposition of its director and great rsonalities like Wazirin Sokoto, Dr. Jinaid b. Muhammad, al-Bukhari whose ntribution in the field of Islamic history, collection, preservation and cumentation of the Nigerian cultural heritage is unsurpossed; the Sokoto state vernment decided in 1984 to disband the Bureau and merge it with the State ouncil of Arts and Culture and thus subordinating its activity to other cultural tivity such as annual festivals. In the early sixties the activities of the first 'entre' of documentation in the University library Ibadan has virtually come to a ılt due to lack of interest in such endeavours by the University officials. The entre of Arabic Documentation in that University together with its research ılletin has also stopped working as far as the knowledge of the present author is ncerned. It did not take one year before the function of the newly established ıduna State History Bureau was nipped in the bud without making any impact en on the immediate environment. The circumstances that led to the collapse of e whole project is beyond the imagination of this author.

THE STATE OF MANUSCRIPTS IN NIGÉRIA: PROBLEMS AND PROSPECTS

by Ahmed Mohammed KANI

Most probably the greatest number of Arabic script literature in Africa 'South of the Sahara' is to be found in Nigeria. Despite the absence of accurate bibliographical information such as catalogues, indexes and specialized journals, a random survey of the centers of documentation, Archives, history bureaus scattered all over the country may suggest that a great deal of Arabic literature is available in these centers of documentation. It has been suggested that the Arabic literacy activity has been flourishing in Nigeria right from the fifteenth century (1). This is evidenced by diffusion of writings of scholars such as al-Imam Jalal al-Din al-Siyuti (d. 1505) and Muhammad b. Abd al Kanim al-Maghili (2) a contemporary of al-Siyuti the MS *Asl al-Wangarawiyyin* written by an anonymous author (1061 A.H. 1650/5/AD) (3) and the Borno *Mahrams* give a further evidence of the antiquity of Arabic writings in the area.

Concerted efforts have been made since 1958 by individuals, academic and public institutions in the country such as the Ibadan University, Jos Museum in Jos, the Northern History Research Scheme of Ahmadu Bello University, Zaria, the Bayero University Kano, the Sokoto History Bureau, and of late the Islamic Centre in the University of Sokoto, with a view to recovering, preserving and indexing these materials. The activities of theses centers were stimulated further by the research and teaching programmes of Departments of History, Arabic, and Islamic studies which use this literature for teaching and research purposes.

However, it is shocking to note here that with the exception of the Northern History Research Scheme of Ahmadu Bello University, Zaria and the Islamic Center of Sokoto University (4) most of the Arabic Documentation Centers have either closed down or are in the process of closing down. The factors responsible for this pathetic situation vary from one place to the other. One of such factors is

Dans la partie arabe, deux études portent sur la Palestine, l'une de Samih Hammouda, chercheur à Jérusalem, portant sur les violations israéliennes des lieux sacrés musulmans en Palestine depuis 1948 jusqu'à présent. L'autre, conférence prononcée par le martyr Murtada Mutahhari, sur «Ordonner le bien et Interdire le mal», en l'occurence sur la responsabilité islamique envers la Palestine. Vous trouverez également une étude sur la personnalité du combattant Abdel Qader en Algérie et sa résistance au colonialisme français, par M. Saleh Awad, ainsi qu'une bibliographie sur le thème du développement islamique, élaborée par M. Abdel Jabbar al-Rifaï.

EDITORIAL

Le n° 14 d'Al Muntaka paraît alors que la nation islamique poursuit son cheminement progressif vers la réalisation de ses espoirs légitimes... L'Intifada palestinienne franchit de nouvelles étapes, passant de la résistance à l'attaque, puis vers la victoire, confirmant que la nation est vive, dans sa foi et ses fils... Il en est de même de la résistance héroïque au Liban-Sud dont la présence inquiète tout autant les forces locales qu'internationales, de par l'énergie combative créée il y a quelques années... La révolution afghane a remporté tout d'abord une victoire grandiose en obligeant les Soviétiques à se retirer, et elle a entamé sa nouvelle étape, qui est la mise en place d'un régime islamique, en dépit des traîtres et des difficultés de toutes sortes... Elle poursuit sa voie, sachant profiter des leçons et transformer les difficultés et les catastrophes en victoire... Pendant ce temps, la révolution islamique en Iran franchit également une nouvelle étape, en développant les institutions islamiques. Après la mort de l'Imam Khomeiny -que la Satisfaction d'Allah soit sur lui- la République islamique a confirmé la solidité des bases sur lesquelles a surgi la révolution et le caractère islamique des institutions qu'elle a créées... La passation des pouvoirs et de la wilaya s'est déroulée dans les meilleures conditions constitutionnelles et légales.

Dans les autres pays de l'Islam, le mouvement islamique confirme son avancée.. En Egypte, en Algérie, en Tunisie, au Pakistan et en Inde, il en est de même dans les pays de l'Europe de l'Est, de l'Ouest, les pays du Golfe et du Moyen-Orient, et même en Chine, en URSS et aux Etats-Unis.

Partout, l'Islam *affirme sa vitalité et son unité. Il affirme également sa volonté à vouloir prendre sa place élevée qui est la sienne dans la marche de l'humanité.*

Dans ce nouveau numéro, le lecteur trouvera, dans la partie en langues européennes, une importante étude du Professeur Abbas Mirakhor qui traite de la contribution des savants musulmans à l'histoire de l'économie, et comment de nombreuses écoles occidentales semblent ignorer ce rôle (en français). M. Munir Shafiq traite dans son étude récente (en anglais) de la pensée islamique ontemporaine. *Et l'un des fondateurs les plus prestigieux de ces mouvements, le nartyr Hassan al-Banna, fait l'objet d'une étude du Dr Mohammad Fathi thman (en français). Quant au Professeur A. Kani, son étude porte sur l'état des anuscrits arabes au Nigéria (en anglais). Et, pour terminer, une conférence d'Al awdudi sur le Jihad en Islam (en français) tente d'éclaircir plusieurs notions entielles.*

L'Emir Abdel Qader et la résistance au colonialisme français
Saleh Awad

L'Obligation du bien et l'Interdiction du mal
L'Épopée de Hussein et la Palestine
Martyr Murtada Mutahhari

Le développement islamique: bibliographie sélectionnée
Abdel Jabbar al-Rifaï

TABLE DES MATIÈRES

Les articles n'expriment pas nécessairement la position d'«Al-Muntaka» qui demeure, néanmoins, ouverte a toutes les contributions responsables et constructives

Achevé d'imprimer par C.E.D.I. **(Printemps 1989-1409)**

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle

Pour l'unité des musulmans
Pour une meilleure connaissance de la pensee islamique

مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي

Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

لنشر الفكر الاسلامي
في سبيل اجتماع الكلمة ووحدة الامة

الاراء المنشورة لا تعبر بالضرورة عن موقف «المنتقى» الحريصة على الانفتاح لمختلف الاراء الجدية والمفيدة.

طبع في فرنسا في شهر ذي القعدة ١٤١٠ هـ الموافق لشهر يونيو (حزيران) ١٩٩٠

الفهرس العام

آلية التحديث وآثارها في ظل حكم محمد علي باشا

د. غريغوار مارشو

مساهمة المسلمين في الحضارة

حيدر بامات

أثر الفكر التغريبي الحديث على نيجيريا المسلمة

الاستاد راجي

مراجعة المقالات

كشاف المقالات

بسم الله الرحمن الرحيم

[ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون]
[واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا]

السلام عليكم

[وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى].

سيصدر هذا العدد خلال هذه الأشهر المباركة رمضان وشعبان وذي القعدة .. ندعو من الله العلي القدير أن يتقبل من المؤمنين زكاة أنفسهم ونرجو للمسلمين اعياداً مستمرة وانتصارات دائمة..

سعت هيئة التحرير ابتداءاً من هذا العدد الى تقديم خدمة جديدة للقراء تهدف الى تلخيص مقالات مختارة تصدر في المجلات العربية والاسلامية. اذ اضافة الى قسم الكشاف الذي نسعى الى اصداره في كل عدد، سنقوم من الآن فصاعداً الى تلخيص مقالات مختارة باللغات العربية والفرنسية والانكليزية ليطلع القراء على نتاجات المفكرين المسلمين من مختلف المدارس وفي شتى الحقول والاهتمامات.

و بهذه المناسبة تنوي المنتقى توسيع تجربة كشاف المقالات وكذلك التلخيصات وتنوي توسيع باب النقل والترجمة من لغة الى اخرى، ولهذا نرجو من رؤساء تحرير المجلات الاسلامية الذين وصلتهم رسالتنا بهذا الخصوص الاسراع في ارسال مجلاتهم لنا ليتسنى لنا تبويب المواضيع انجاز عملية الاختيار. اما الذين لم تصلهم رسالتنا ـ لسبب أو لآخر ـ فيرجى اعتبار هذه الكلمة دعوة لهم للقيام بذلك ولهم الشكر مسبقاً.

وفي هذا العدد سيجد القارىء مقالات عدة تتناول شتى الحقول..
ففي القسم العربي اتسمت المقالات بطولها. اذ يتناول بحث العلامة جعفر الخليلي نظرة تقييمية للموسوعات العربية والاسلامية. والبحث هو مقدمة كتابه «موسوعة العتبات المقدسة»..

اما بحث عادل عبد المهدي فهو بحث يتناول فيه دراسة القوى التي صنعت التجربة الاقتصادية الاسلامية قبل دخول الاستعمار الى ديار الاسلام.. اما مقالة الاستاذ عبد الرازق حسن محمد، فهي عن ظروف انتشار اللغة العربية في ولاية برنو في افريقيا وكذلك الظروف التي تهدد لغة القرآن في هذه المناطق..

بالمقابل، احتوى القسم اللاتيني دراسة بالفرنسية عن المثال السياسي وآثاره السياسية من خلال نهج البلاغة للدكتور جانسن.. و بالفرنسية ايضا كتب الدكتور غريغوار مارشو دراسة عن آلية التحديث وآثارها في ظل حكم محمد علي باشا.. و باللغة الانكليزية، يجد القراء مقالتين الاولى لحيدر بامات حول مساهمة المسلمين في الحضارة والثانية دراسة ميدانية لأثر الفكر التغريبي الحديث على نيجيريا الاسلامية أعدها الاستاذ راحي.

[آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير. لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين]

الموسوعة العربية الاسلامية*

بقلم المرحوم جعفر الخليلي

نشأة الموسوعية

نشأ الفكر العربي في العصور الوسطى موسوعياً، نشأ على أيدي رجال فتح الاسلام لهم أبواب العلم والمعرفة، و بسط الأرض أمامهم ليضربوا في مناكبها، و يتوسعوا في العلم بالارض وما عليها من طريق المشاهدة والتجربة، ووضع في أيديهم تراث الماضين ليتمثلوه و يضيفوا خلاصته الى ثروة الفكر العربي الاسلامي الناهض ثم ينشئوا من ذلك كله أدباً وعلماً زاهرين يتناولان كل ما يرقى بالانسان و يوسع أفقه و يهذب خلقه، و يزيد حظه من الرقي والرخاء.

هؤلاء الرجال هم الذين أرسوا أسس الفكر العربي بجهدهم الدؤوب المخلص خلال القرن الهجري الثاني (الثامن الميلادي) وهم الذين طوروا مفهوم الأدب من معنى التهذيب والسير على التقليد الخلقي الحميد الى معنى المعرفة الانسانية الواسعة «والالمام من كل شيء بطرف» كما قال عميد الموسوعيين خلال العصر الأول من تأريخنا الفكري ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (توفي ٢٥٥ هـ ٨٦٩ م).

وخلال القرن الهجري الثاني كانت المعرفة في نظر طلابها كلا واحداً لا يتجزأ يشمل علوم الدين والدنيا، و يعتبر الكون كله مجالاً للبحث والتفكير والتأليف، وكان على طالب الثقافة أن يحفظ القرآن ويحيط بمعانيه، و يلم بما تيسر له من الحديث، ويحفظ ما تيسر له من شعر الجاهليين والمعاصرين، و يتمكن من اللغة وتأريخ العرب وايامهم وعلومهم الاولى كالطب الطبيعي والنبات، والانواء والقيافة وما الى ذلك.

---

* من مقدمة كتاب «موسوعة العتبات المقدسة»

ابن المقفع والتراث الهندي الفارسي

وجاء ابن المقفع (توفي ١٤٣ هـ ٧٦٠ م) فوسع الأفق وأضاف الى ثروة العرب شيئاً عظيماً من تراث الهند وفارس، ونقل الى العربية كتباً مثل (خداي نامه) أي كتاب السادة، وكليلة ودمنة.

فأما الأول فقد دخل تراثنا تحت اسم (سير ملوك العجم) وأتاح للناس الفرصة للاطلاع على جانب من تأريخ البشر قبل الاسلام، ووضع بين أيدي طلاب التأريخ نموذجاً أفادوا منه الى تطوير فكرة التأليف التاريخي.

أما الثاني - كليلة ودمنة - فكان نموذجاً جميلاً للقصص الرفيع ذي المغزى البعيد، وثروة من الحكمة وتجارب البشر تلقاها الفكر العربي في أجمل صورة وأكملها.

وفتح ابن المقفع للناس بكتابه (الصحابة) أبواب التفكير السياسي، ودعاهم الى التفكير الموضوعي في شؤون الدول والحكومات والشعوب والسلاطين، هذا الى ما تضمنته كتبه الاخرى مثل (الدرة اليتيمة) و(الادب الصغير) من حكم وتأملات يعجب الانسان من صدورها عن شاب قام بذلك العمل كله قبل أن يبلغ السادسة والثلاثين من عمره.

الجيل الاول من الموسوعيين

في هذا الطريق الواسع سارت الأجيال التالية لجيل ابن المقفع، واطلعت رجالاً ملأوا القرن الهجري الثالث كله علماً وأدباً، وقد تميز أولئك الرجال قبل كل شيء بالموسوعية في الاتجاه والشمول في العلم، متوسعين في كل فن، وكتبوا مكثرين في كل باب من أبواب المعرفة.

فهشام بن محمد السائب الكلبي (توفي ٢٠٤ أو ٢٠٦ هـ ٨١٩ أو ٩٢١ م) كتب في علوم القرآن والسيرة النبوية والشعر وعجائب البحر والأصنام والتأريخ العام، بل له كتاب يسمى (منطق الطير).

وأبو عبيدة معمر بن المثنى (توفي ١٢٠ هـ ٨٢٥ م) كتب فيما يقول ابن النديم مائة كتاب وخمسة كتب تتناول كل موضوع تقريباً.

والأصمعي عبد الملك بن قريب بن قيس (توفي ٢١٤ هـ ٨٢٩ م) ألف بضعة وأربعين كتاباً في الشعر واللغة والطب والنبات.

وأبو زيد سعيد بن اوس الانصاري (توفي ٢١٥ هـ ٨٣٠ م) كتب قريباً من هذا العدد من المؤلفات في كل علوم العصر المعروفة، ومن مؤلفاته واحد عن المطر وآخر عن اللبن.

وابو عبيد القاسم بن سلام (توفي ٢٢٣ هـ ٨٣٨ م) الف في علوم الاسلام واللغة والتأريخ

والشؤون المالية، وكتابه (الأموال) آية في التنسيق والعمق وحسن الفهم والدقة، وكتابه الآخر المسمى (الغريب المصنف) أشبه بموسوعة تكلم فيها عن الانسان والطعام والشراب والأبنية، والمراكب، والسلاح، والطير، والحشرات، والنار، والشمس والقمر وما الى ذلك، وقد أنفق في تأليفه اربعين سنة فلا غرابة أن أصبح من غرر الكتب في المكتبة العربية الى اليوم.

هؤلاء جميعاً كانوا يقرأون في كل موضوع ايضا، كان يدفعهم الى العمل ذلك النهم الى المعرفة الذي يميز الأمم الحية من غيرها من الأمم، وموسوعيتهم كانت مظهراً من مظاهر السيادة العربية، لأن العلم في ذاته سيادة، وطلبه عزة، وعلى طول التأريخ كانت الأمم العالمة هي الأمم السائدة، ولم يجتمع في التأريخ أبداً علم وذل.

ولكن موسوعية هذا الجيل كانت موسوعية اتجاه لا منهج، أي أن أولئك الرجال كانوا يقرأون دون نظام، و يكتبون دون نظام ايضا، وهم يتنقلون في الفقرة الواحدة من علوم القرآن الى الشعر الجاهلي الى النبات الى الحيوان الى الفلك، وقارئهم يتعب اذا طلب عندهم موضوعاً بعينه.

ولكنهم مهدوا الطريق للطبقة الاولى من الموسوعيين المنهجيين في تأريخنا وأعمدتها خمسة من الاعلام، يعتبر كل واحد منهم دائرة معارف قائمة بذاتها.

١ ـ قدامة بن جعفر الكاتب

أول هؤلاء قدامة بن جعفر بن قدامة الكاتب (٣٣٧ هـ ٨٥١ م) وهو أول عربي ألف كتاباً شاملاً لكل المعارف التي يحتاج اليها المشتغل بالكتابة الديوانية والانشائية، وقد أطلق على كتابه الجامع هذا اسم (الخراج) والمراد به الشؤون المالية للدولة، وهي عصب الادارة وعماد الخلافة، وقد بقيت لنا من موسوعيته تلك قطع تدل على علم مستبحر، واحدة في الخراج بالذات، وثانية عن نقد النثر، وثالثة عن نقد الشعر، وهناك قطع أخرى لا تزال مخطوطة تنتظر من يخرج بها الى النور.

٢ ـ أبو عثمان الجاحظ

وثاني هؤلاء أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ توفي (٢٥٥ هـ ٨٦٩ م) أمير هذا الطراز من الموسوعيين في تأريخنا، فقد كان يكتب بنفس المستوى من الاجادة والعمق والشمول وخفة الظل في العقائد، وعلوم الاسلام، والأدب، والتأريخ الطبيعي، والطب، والأجناس، وأخلاق البشر، وهو مسهب متدفق، طويل النفس، يصوغ ما يكتب في اسلوب سهل ممتنع، ويخاطب عقل القارىء و يناقش معه الموضوعات والآراء في غير اثقال أو ادعاء أو تكلف، ومن الأسف ان

الجاحظية لم تجد من يرثها و يسيربها في الطريق الذي كان كفيلاً بأن يخرج بالفكر العربي من العصور الوسطى الى العصور الحديثة.

٣ـ ابن قتيبة الدينوري

وثالثهم ابو عبد الله محمد بن مسلم بن قتيبة توفي (٢٧٦ هـ ٨٧٩ م) وهويكاد يضاهي الجاحظ في سعة العلم، وحرية الفكر، وكثرة التأليف، وتنوع الكتب، وهويشبه ايضا في أن معظم كتبه الرئيسية سلم من عبث الايام ووصل الينا، وكتابه (أدب الكاتب) خزانة علم وأدب لو فسرت وبوبت لكانت دائرة معارف، أما كتابه (عيون الاخبار) لنموذج جليل من كتب الادب بمعناه الواسع عن العرب وهو معنى يقابل ما نسميه نحن اليوم بالادب أو الانسانيات (١).

٤ـ أبو حنيفة الدينوري

ورابعهم أبو حنيفة بن داود الدينوري توفي (٢٨٢ هـ ٨٩٥ م) وقد ألف في النحو واللغة والتأريخ والهندسة والحساب، ولا يزال كتاباه الرئيسيان (الأخبار الطوال) و(الامامة والسياسة) من معضلات التواليف في مكتبتنا العربية، لان الخلاف طويل حول أصول مادتها ونسبة بعض فصولهم اليه (٢).

٥ـ ابو العباس المبرد

وخامسهم أبو العباس محمد بن يزيد المبرد توفي (٢٨٥ هـ ٨٩٨ م) وكتابه (الكامل) موسوعة لعلوم العرب الى أيامه، تتناول كل فن من أدب الى تاريخ الى لغة الى دين الى طب، وهوينتقل بقارئه من فن الى فن على طريقة كانت تعجب الاقدمين ولكنها تجهد الباحث الحديث، فقد كانوا يرون أن الاستطراد من موضوع لموضوع يعين القارىء على القراءة، و يبعد عن نفسه الملل، أما نحن فنرى فيه تقسيماً لوحدة الفكرة والموضوع.

و يلحق بهذه الطبقة من الموسوعيين (٣) اثنان من أهل القرن الرابع الهجري هما أبو أحمد بن محمد بن عبد ربه توفي (٣٢٨ هـ ٩٤٠ م)، وأبو الفرج علي بن الحسين الاصفهاني توفي (٣٥٦ هـ ٩٦٧ م) والاول مشهور بكتابه المسمى (العقد الفريد) وهو من أجمع الكتب عن العرب وانسابهم وشعرهم ونثرهم وعلومهم، وتلمح فيه محاولة جادة لترتيب المادة الواسعة وتبويبها، والثاني مشهور بكتابه الاغاني، وهو دائرة معارف في الأدب والتأريخ خاصة.

الموسوعية عنوان الثقافة

وهؤلاء الموسوعيون هم الذين أعطوا الفكر العربي طابعه الموسوعي الانساني الذي أصبح من مميزاته الرئيسية، ونحن لم نذكر منهم هنا الا أكابرهم الذين حددوا مستوى الثقافة الذي كان لزاماً على كل من يطمح الى مكان محترم في المجتمع أن يصل اليه أو يقترب منه على الأقل، فبينما كان شرلمان أكبر أباطرة الغرب في العصور الوسطى لا يعرف من الكتابة الا رسم اسمه، كان المجتمع العربي لا يرضى عن حاكم بلد صغير الا اذا كان على حظ طيب من المعرفة بالتأريخ والشعر والنثر وعلوم الدين والطب والحكمة وأحوال الدنيا، وقد يكون الرجل قائداً عظيماً، أو خليفة واسع السلطان، أو أميراً عظيم الدولة، أو تاجراً ذا مال عريض، ولكن المجتمع لم يكن يعترف بمكانه الا اذا تحلى بالثقافة الواسعة، وقرأ شيئاً من الكتب التي أشرنا اليها، وجالس أهل العلم والادب وشاركهم الحديث وطارحهم الشعر، لان (الادب) أي الثقافة الانسانية الواسعة كان شرطاً من شروط الظهور والرياسة في ذلك العالم العربي المثقف (٤).

ضعف الاتجاه الموسوعي بعد القرن الرابع

ونحن عندما نقول أن الفكر العربي أخذ في الاضمحلال بعد القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) لا نعني بذلك أن البحث والتأليف في هذا العالم أو ذاك قد توقف وانقطع، وانما معناه أن الفكر فقد طابعه الموسوعي، واقتصر كل باحث أو عالم على علمه وفنه، ذلك لأن التأليف الجيد في شتى العلوم لم يتوقف خلال تأريخنا كله حتى خلال العصر التركي لم ينوقف العلماء عن البحث والدرس والتأليف، ولكن الذي يلاحظ بعد القرن الرابع هو هبوط الهمم عن القراءة الواسعة والتأليف الواسع أي التخلي عن الموسوعية ولكل ثقافة من الثقافات طابعها المميز وعنصرها الدافع المحرك، وبالنسبة للثقافة العربية كانت الموسوعية هي روحها وطابعها المميز وقوتها الدافعة.

الفرق بين الطبري وابن اياس

ونوضح هذه الناحية بمثال :

نحن نقول أن ابا جعفر محمد بن جرير الطبري توفي (٣١٠ هـ ٩٢٢ م) عميد مؤرخينا قبل ابن خلدون، وان البون شاسع بينه وبين رجل مثل محمد بن أحمد بن اياس توفي (حوالي ٩٣٢ هـ

١٥٢٨ م) مع ان ابن أياس مؤرخ ممتاز متقن لفنه، وكتابه (بدائع الزهور) من الاصول التي لا يستغني عنها باحث في تاريخ دول الاسلام، وهو من حيث الطول والاتساع لا يقل عن تاريخ (الرسل والملوك) للطبري، ولكن الطبري لم يكن مجرد مؤرخ، انما كان بحراً من العلم، وقد كتب قبل أن يكتب التأريخ تفسيره المشهور، وهو دائرة معارف تجمع كل علم وفن، فما نمرّ فيه تفسير آية كريمة الا وجدناه يفيض في الشرح والتفسير غير مغادر لمحة تاريخية أو أدبية أو علمية الا ذكرها.

أما ابن أياس فمؤرخ فحسب، وهو يسرد الحوادث دون أن يدل على اتساع وافق أو تبحر علم أو نظر الى ما وراء ما يكتب، والفرق بينه و بين الطبري هي الموسوعية والشمول، وهما في حساب الثقافة العربية المقياس الحقيقي لعلم العالم، وهي الميزة التي تميز العالم العربي عن غيره.

فالطبري مؤرخ من مؤرخي عصر الازدهار لأنه موسوعي، وابن أياس من رجال الاضمحلال لانه غير موسوعي، والطبري وحده يعدل في تأريخنا الفكري كل مؤرخي القرن السادس الهجري من أمثال بهاء الدين بن شراد المتوفي (٦٣٢ هـ ١٢٣٥ م) وابن الظاهر الاسدي المتوفي (٦١٢ هـ ١٢١٥ م) وسبط ابن الجوزي المتوفي (٦٥٤ هـ ١٢٥٦ م) وشهاب الدين ابي شامة المتوفي (٥٦٦ هـ ١٢٦٧ م) وهو أكبر مؤرحي القرن السادس تنقصه الموسوعية، و يفتقد عنده اتساع الافق وشمول الثقافة الذي يميز قادة العصور في تاريخنا.

وقد ظل تقليد الموسوعية قائماً على طول تأريخنا ولكن عدد الموسوعيين قلّ في عصور الاضمحلال والقليلون الذين ظهروا منهم خلال القرن الرابع وما بعده الذين ساروا في طريق الجاحظية من التوسع في العلم والاحاطة بكل فن مضمنيه كتاباً يضم أطرافاً من علمهم الواسع.

المسعودي

ففي القرن الرابع حمل لواء الموسوعية علي ابن الحين بن علي المسعودي المتوفي (٣٤٦ هـ ٩٥٧ م)، وهو رجل وعي صدره من العلم ما يدهش له قارئه، فهو مؤرخ رحالة جغرافي متمكن من الرياضيات والفلك، راوية للقصص، حافظ للشعر والنثر، وهو يكتب في اسلوب جزل جميل يعود بالذهن الى فحولة الجاحظ وملكته في النقد والملاحظة، وهو مثل الجاحظ متوسع في التأليف، وكتبه مترابطة الموضوعات يكمّل بعضها البعض، وهو في كل كتاب منها يحيل على ما قاله في كتبه السابقة أو يقول انه سيستوفيه في كتاب لاحق.

ابن مسكويه

وفي النصف الاول من القرن الخامس نجد أبا علي الخارف احمد بن محمد بن يعقوب المعروف

مسكويه التوفي (٤٢١ هـ ١٠٣٠ م) وهو مؤرخ فيلسوف حكيم رياضي كيمائي وأديب كاتب شاعر، وكان معاصراً لابي حيان التوحيدي وامتاز عليه باتساع مدى العلم والنظرة الانسانية للامور، وكتابه (تجارب الامم) من أحسن ما كتب في العربية في تاريخ الدنيا، وله آراء وملاحظات تصل به الى مستوى ابن خلدون كمؤرخ ومفلسف للتأريخ، والى مكانه كفيلسوف حكيم عارف بطبائع البشر وأصول الحكمة، تتجلى موهبته في كتاب (تهذيب الاخلاق وتعطير الاعراق) وهو يقوم على أساس كتاب فارسي يسمى (جاو يدان خرد) أي الحكمة الخالدة.

الكندي والفارابي وابن سينا

وهذا يصدق على الظاهرين في بقية ميادين النشاط الفكري الاسلامي، فالكندي، والفارابي، وابن سينا، يتربعون على عرش الفلسفة بسبب تنوع معارفهم وعمقها وشمولها وتوسيع مجال الفلسفة حتى تشمل العلوم الانسانية كلها، وابن سينا بالذات جعل كتابه (الشفاء) دائرة معارف كاملة.

المتنبي والبيروني

وفي ميدان الشعر يعتبر ابو الطيب المتنبي عميد شعراء العربية لا بالشعر وحده، فان الكثير من شعرائنا يضاهونه في الشاعرية ولكن ابا الطيب كان موسوعة حافلة، وقارئه يعجب باتساع علمه كما يبهره شعره.

وفي ميدان الرياضيات والفلك يحتل أبو الريحان البيروني مكان الصدارة لأنه - الى جانب تمكنه من الرياضيات - أديب فيلسوف ضم صدره التراث الفكري الاسلامي كله واتقن الى جانب ذلك الفارسية والاردية واللاتينية واليونانية وفي كتابه (الآثار الباقية) دلائل على ذلك كله.

غرض الموسوعية الأكبر

ومعنى ذلك أن الموسوعية اصبحت من أيام الجاحظ هي مقياس أهل العلم في تأريخنا، فلا يكفي لكي يكون الرجل علماً من أعلام ذلك التأريخ أن يكون متمكناً من فنه الذي تخصص فيه. بل لا بد أن يلمّ من كل شيء طرف.

ولا يتصور الانسان مقدار الجهد الذي كان اولئك الرجال يبذلونه للمحافظة على تقليد الموسوعية فقد كان عليهم أن يحفظوا الوفاً بعد ألوف الصفحات التي يحتاج استيعابها الى ألوف بعد ألوف من الساعات، فعلاوة على ما لا بد منه من القرآن الكريم والحديث الشريف، كان عليهم

أن يدرسوا اربعة على الاقل من كتب الادب الكبرى وهي: ادب الكاتب لابن قتيبة، والكامل للمبرد، والاغاني لابي فرج الاصفهاني، والعقد الفريد لابن عبد ربه، وتاريخاً من تواريخ الاسلام (كالرسل والملوك) للطبري، والسيرة النبوية لابن اسحق، ودواوين كبار الشعراء الى ايامهم، وكتاباً على الاقل في كل علم وفن الى جانب تخصصهم.

وهذا الذي ذكرناه كله كان جانباً من محفوظ رجال مثل (٤) و ياقوت عبد الله الحموي المتوفى (٦٢٦ هـ ١٢٢٩ م)(٥) وجمال الدين بن واصل المتوفى (٦٩٧ هـ ١٢٩٨ م)(٦) وابي الفداء اسماعيل بن محمود بن المظفر المتوفى (٧٣٢ هـ ١٣٣٢ م) وشمس الدين الذهبي المتوفى (٧٤٨ هـ ١٣٤٧ م) واسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى (٧٧٤ هـ ١٣٧٢ م)، ولسان الدين بن الخطيب المتوفى (٧٧٦ هـ ١٣٧٤ م) وعبد الرحمن بن خلدون المتوفى (٨٠٨ هـ ١٤٠٦ م)(٧) وتقي الدين المقريزي المتوفى (٨٤٥ هـ ١٤٤١ م) وشمس الدين السخاوي المتوفى (٩٠٢ هـ ١٤٩٦ م) وغيرهم ممن يعتبرون عمد تأريخنا الفكري.

وهؤلاء الرجال لم يكونوا يتكلفون هذا الجهد لمطالب العيش، فان العيش لا يكسب بحفظ المجلدات وافناء العمر في الدفاتر، وانما يكسب بالتجارة وعن طريق وظائف الدولة، ولا يعلل اجتهاد اولئك الرجال الا بأنهم كانوا يشعرون انهم بعلمهم هذا يحافظون على كيان أمة وروح شعب وتقاليد حضارة، والانسان لا يبذل الجهد العظيم الا اذا كان دافعه اليه مثل أعلى وأعظم.

السيوطي

ونضرب لذلك مثلا بالسيوطي، ولا شك أن هذا الحافز العظيم هم الذي حرّك رجلاً مثل جلال الدين السيوطي المتوفي (٩١١ هـ ١٥٠٥ م) الى أن يضطلع وحده بتأليف مجموعة من الكتب يعد كل منها دائرة معارف قائمة بذاتها: واحدة في علوم الدين، واخرى في التأريخ، وثالثة في علوم اللغة، وما الى ذلك.

عاش جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ٦٢ سنة هجرية ألف خلالها نحو ٣٥٠ كتاباً لنا منها ٣١٥، فلو قسمنا كتبه على سنين حياته من مولده الى وفاته لخص كل منها ٦ كتب، ولو فرضنا انه بدأ التأليف في سن الخامسة والعشرين لكان نصيب كل سنة ١٠ كتب.

ومعظم كتب السيوطي كأنها مواد لدوائر المعارف مبوبة، منقبة، مختصرة قدر الامكان، فله كتاب طبقات الحافظ ـ أي تراجمهم ـ وهي مرتبة في طبقات على حسب العصور، وكتاب طبقات المفسرين، وكتاب طبقات النحويين واللغويين، وله كتاب غاية في الاختصار والفائدة في تأريخ الخلفاء، واذا أردت أن تأخذ فكرة عن الطريقة المنهجية الموسوعية التي سار عليها في التأليف *فانظر كتابه (المزهر في علوم اللغة) وهو في رأي الدارسين أوفى وأشمل ما لدينا من علوم لغتنا،*

وكذلك كتابه (الاتقان في علوم القرآن) وما أظن أن انساناً استطاع أن يكتب أحسن من هذا في موضوع شاسع مثل علوم القرآن.

ولم يكتف السيوطي بهذا كله، بل أراد أن يكتب دائرة معارف مختصرة كهذه التي نسميها نحن اليوم دائرة معارف (ديسك انسايكلوبيديا) فوضع كتاباً سماه (الأصول المهمة في علوم جمة) و يسمى ايضاً (النقابة) وهو يضم الضروري من المعلومات عن ١٤ علماً منها التفسير واصول الدين والتشريع والبديع والبيان، والمعاني، والطب والتصوف والحديث وأصول الفقه.

وإذن فالسيوطي رجل جعل نفسه جامعة كاملة ودار تأليف ونشر، وعاش عمره كله يقرأ و يدرس و يبوب و يرتب و يكتب. وقد خلف تراثاً لا تقوم بمثله جماعات من الرجال.

الموسوعية تخصص وفن

وفي مصر المملوكية اصبحت الموسوعية فناً ومنهجاً وموضوع تخصص وظهرت في ذلك العهد الموسوعات الكبرى التي يعتز بها تاريخنا الفكري وهي (نهاية الأرب) للنويري و(مسالك الابصار) للعمري، و(صبح الأعشى) للقلقشندي.

وهذه الموسوعات الثلاث الكبرى تتشابه في الفكرة والهدف وربما اختلفت في المناهج التى قامت عليها، فأما من حيث الفكرة فهما متشابهان بما تقوم عليه أي دائرة معارف في عصرنا هذا، وهو جمع المعلومات كلها في كتاب واحد وترتيبها على أحد أساسين : أساس المواد فترتب على حروف المعجم، أو اساس الموضوعات فترتب على النحو الذي يراه المؤلف.

وقد اختلفت المناهج التى سار عليها المؤلفون الثلاثة بعضها عن بعض، ولكن الحصيلة واحدة تقريباً، ولكل واحدة منهم ميزة على الاثنين الآخرين، فالنويري أكثر اسهاباً في التأريخ، والعمري طويل النفس في الأدب، واسع المعلومات في الجغرافيا والعلوم، والقلقشندي أوسع الثلاثة علماً بشؤون الدولة ونظامها وتأريخ نظمها وادارتها واختصاص كل منها ومراتب العاملين فيها ونظم الجيوش والاساطيل وأنواع السلاح وملابس الضباط والجنود وصنوف المراكب الحربية والنقود والموازين والمكاييل وما الى ذلك.

ولا يتسع هنا المجال لتحليل مواد هذه الموسوعات الكبرى فذلك بحث قائم بنفسه، ثم ان اثنتين منهما، هما (نهاية الارب) و(صبح الاعشى) قد طبع معظمهما، ونرجو أن يأذن الله بالفراغ منهما، أما الثالثة (مسالك الابصار) فكانت اجزاؤها متفرقة في مكاتب الدنيا حتى قيض الله لها شيخ العروبة أحمد زكي باشا طيب الله ثراه فبذل جهداً مضيناً حتى جمع أجزاءها في دار الكتب

المصرية وهي راقدة هناك باجزائها التي تربو على الخمسين تنتظر من يكمل العمل الذي قام به ذلك العلامة الجليل فقد نشر منها جزءاً واحداً تطاول الزمن عليه وهش ورقه حتى أصبح لا يحتمل التصفح، وأحمد زكي هو آخر من سار على تقليد الموسوعية من أهل الفكر عندنا، ولا غرابة أن سماه الناس بشيخ العروبة.

كان الثلاثة شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري المتوفي (٧٣٢ هـ ١٢٣٢ م) وشهاب الدين أحمد بن فضل الله يحيى العمري المتوفي (٧٤٨ هـ ١٣٤٧ م) وشهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي المتوفي (٨٢١ هـ ١٤١٨ م) من موظفي الدولة المملوكية، وقد ألفوا موسوعاتهم لخدمة امثالهم من الموظفين والكتاب ولكن قارئهم يشعر أن هذا لا يمكن أن يكون دافعاً كافياً للجهد الذي بذله كل منهم، فان رجلاً كالنويري يكتب في التأريخ وحده نحو ثمانية مجلدات في نحو ١٢٠٠ صفحة من القطع الكبيرة لا يمكن أن يكون قد أضنى نفسه على هذا النحو لمجرد أن يضع بين أيدي الموظفين كتاباً يرجعون اليه، وانما هو عالم متبحر جمع فأوفى، وشعر أن تراث العرب في حاجة الى من يحفظه، وأن واجبه أن يقوم بذلك، ومن هنا فأنت تشعر وانت تقرأ أي مجلد من مجلدات موسوعته بأنه عالم تخصص في هذا العلم الذي يدور عليه المجلد وحده، وكذلك تشعر وانت تتصفح مجلدات العمري عن الجغرافية والادب، والقلقشندي في نظم الدولة المملوكية، وهم جميعاً يكتبون في أسلوب عربي رصين جميل لا يعرف تلاعب السجع ولا اضاعة الوقت في محسنات البديع، شأن العلماء الجادين الجديرين بهذا الوصف(٨).

ومثل هذا يقال في أعظم معجمين في لغتنا: (لسان العرب) لابي الفضل محمد بن مكرم علي الافريقي المصري المعروف بابن منظور المتوفي (٧١١ هـ ١٣١١ م)، و(تاج العروس) لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق المعروف بالمرتضى الزبيدي المتوفي (١٢٠٥ هـ ١٧٩٠ م) فهما في الحق دائرتا معارف اصطلع بتأليف كل منهم رجل واحد، ولكن اطلع على مادة واحدة في كل منهما لتشعر بمقدار الجهد الذي بذل في وصفها، وسبحان من يسر لرجل واحد ان يضطلع وحده بما تحار فيه المجامع واللجان.

رسائل اخوان الصفا

ولا بد في هذا المجال من كلمة عن (رسائل اخوان الصفا) انها دائرة معارف من طراز فريد في بابه في تأريخ الثقافة البشرية، الفتها جماعة من الاصدقاء، كلهم فلاسفة يدينون برأي واحد في تفسير الكون وحقيقته وظواهره، والعقائد واصولها، وما الى هذه من مسائل الفلسفة التى شغلت اذهان الناس في العصور الوسطى.

كانوا جماعة سرية لم يفصحوا عن اسمائهم أو عن حقيقة اتجاههم، واكتفوا بأن سموا انفسهم

(اخوان الصفا وخلان الوفا) وقد عاشوا خلال النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، والغالب انهم فرغوا من رسائلهم سنة ٣٧٣ هـ ٩٨٣ م، وواضح من رسائلهم انهم كانوا شيعة أسماعيلية، وان هدفهم من تحرير هذه الرسائل هو الدعوة لمذهبهم هذا عن طريق العلم والفلسفة.

و يبلغ عدد الرسائل احدى وخمسين كلها مكتوبة بطريقة واحدة تقوم على التأويل والرمز تتناول الكلام عن الموت وغاية النفس في الحياة الدنيا، والعقل، والنور، والظلمة، والجوهر والعرض ، وتحديد العالم، ومكان الانسان فيه، والنفس، والقوة الالهية، والبعث والقيامة، والحكمة، والفلسفة والخالق سبحانه، والعقل واركانه، وما الى ذلك من مسائل الفلسفة والالهيات.

انها دائرة معارف فلسفية لا تزال الى الآن مشكلة من مشاكل تأريخ الفلسفة عندنا، ولكنها على أي حال أول دائرة معارف فلسفية ظهرت في التاريخ، ومهما يكن الرأي في نظريات اصحابها فهي شيء طريف في مكتبتنا العربية، وهي مظهر من مظاهر الموسوعية في ثقافتنا (٩).

وللدكتور مصطفى جواد ثمانية استدراكات على أشهر اسماء الموسوعيين وأشهر الموسوعات العربية المتقدمة نثبتها هنا إتماماً للفائدة وهي :

١ - تذكرة ابن حمدون محمد بن الحسن من رجال القرن السادس للهجرة، وهي أوسع موسوعة أدبية في أكثر من خمسين باباً من أبواب الادب، ومنها أجزاء في خزائن كتب (استانبول) كالمكتبة البايزيدية.

٢ - كتاب الفنون لعلي بن عقيل البغدادي المتوفي سنة ٥١٣ هـ، وهو في اربعماية مجلد ومنه مجلد في دار الكتب الوطنية بباريس، وآخر في المكتبة التيمورية الملحقة بدار الكتب المصرية.

٣ - ومن كتاب الموسوعية الكبار الثعالبي عبد الملك مؤلف (اليتيمة) و(فقه اللغة) وعشرات الكتب الاخرى في جميع العلوم تقريباً، وقد توفي سنة ٤٣٨ هجرية.

٤ - ومفاتيح العلوم للخوارزمي من أهل القرن الرابع للهجرة، وهو دائرة معارف على الاسلوب الموسوعي الكامل.

٥ - شرح المقامة الخطيبية لابن الزبير علي بن الحسن الغساني في العلوم حتى الموسيقى، منها نسخة بمكتبة الاوقاف ببغداد أرقامها ٩٦٠٦ ونسخة أخرى في مكتبة البلدية بالاسكندرية.

٦ - ومن كبار علماء الموسوعية نصير الدين الطوسي وهو مؤسس أول أكاديمية اسلامية في (مراغه) وان كانت على عهد الملك هولاكو التتري.

٧ - وكتاب (شمس العلوم) لنشوان الحميرى، وهو دائرة معارف بل موسوعة على الحقيقة.

٨ - وكتاب ألف باء البكوي على ذلك الطراز ايضا

الهوامش

(١) اما كتاب (المعارف) لابن قتيبة فهو أدل على الموسوعية.

(٢) و يؤيد الدكتور مصطفى جواد رأي بعض المؤرخين الذين يرون ان (الامامة والسياسة) ليست للدينوري، وان كتابه (النبات) من أعظم الموسوعات.

(٣) ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي المتوفي سنة ٢٤٦ هـ ومحمد بن يوسف بن يعقوب الكندي المتوفي سنة ٣٥٠ هـ.

(٤) يراجع (كتاب النصيحة) المعروف باسم (قابوس نامه) تأليف الامير عنصر المعالي كيكاوس اسكندر بن قابوس، ترجمة الاستاذ صادق نشأة والدكتور امين عبد المجيد. فهو خلاصة ما ينبغي أن تكون عليه ثقافة الملوك والامراء.

(٥) وقد قضى أكثر عمره في القرن الرابع، ومن علمه كتاب (الهوامل والشوامل) الذي جمعه ابو حيان التوحيدي.

(٦) الحافظ ابي نعيم احمد بن عبد الله الاصبهاني المتوفي سنة (٤٣٠ هـ) صاحب موسوعة حلية اولياء المشتملة على ٨٠٠ ترجمة في نحو ٤٠٠٠ صفحة بعشرة مجلدات وقد طبع المجلد الاول سنة (١٣٥٠ هـ ١٩٣٢ م).

ومحمد بن ضياء الدين المعروف بالفخر الرازي المتوفي (٦٠٦ هـ ١٢١٠ م) صاحب مفاتيح الغيب يقع في ثمانية مجلدات ضخمة توسع في تفسير القرآن حتى كان من تفسيره موسوعه كبيرة.

(٧) وعز الدين ابي حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني الشهير بابن ابي الحديد المتوفى (٦٥٦ هـ ١٢٥٨ م) والذي يتضمن شرحه لنهج البلاغة موسوعة من أهم الموسوعات في عالمها وقد ألفها في عشرين جزءاً جمعتها أربعة مجلدات.

(٨) وكمال الدين ابو الفضل عبد الرزاق المعروف بابن الفوطي المتوفي سنة (٧٣٢ هـ) فان معجمه المعروف باسم (معجم الآداب في معجم الالقاب) يعد من أكبر وافخم الموسوعات العربية في باب التراجم وقد صدر منه لحد الآن جزءان قام بمراجعتهما وشرحهما والتعليق عليهما الدكتور مصطفى جواد.

(٩) والابشيهي، صاحب كتاب المستطرف في كل فن مستظرف، وهو من رجال القرن التاسع و يعتبر كتابه من أكثر الكتب جمعاً للفنون والآداب والظرافة.

(١٠) و بحار الانوار وهو في ٢٥ مجلداً كبيراً بقطع (الفولسكاب) و يعتبر أوسع دائرة معارف للرواية والحديث والخبر والتأريخ ألفه المجلسي المتوفى سنة ١١١٠ هجرية وقد طبع الجزء الاول منه سنة ١٣٠٥ هـ.

(١١) العربي، العدد ٧٣.

الشرع واللاشرع
قوتا الضغط الرئيسيتين
في صياغة النظام الاقتصادي
في التجربة التاريخية الاسلامية

عادل عبد المهدي

إذا كانت حقوق الله ورسوله هي في نهاية الأمر حقوقاً للتوازن وضمانة لحسن توازن بقية لحقوق والحفاظ عليها، باعتبار ان حقوق الله ورسوله لا بد ان تتجسد في النهاية في مكون دنيوي ـدد، واذا كانت مبادرات الأفراد ستبقى لاحقة وليست سابقة لما عداها بسبب قوة نزعة الجماعة نزعة التنظيم أو الامرة (الولاية العادلة أو الظالمة...)، فاننا نستطيع القول انه إذا ما أخذت عموم ـتجربة التاريخية الاسلامية فان الشخصين الاقتصاديين الرئيسيين الفاعلين في الحركة الاقتصادية ـا الجماعة والولاية. و بالطبع سيختلف وزن المساهمة وطبيعتها حسب كل من المثالين الشرعي للاشرعي. ففي المثال الشرعي ستبرز الجماعة باعتبارها المساهم الاول والمبادر الرئيس في ـشاط الاقتصادي و بالتالي المستفيد الاول منه، والمحرك الرئيس لبقية آلياته، وستكون الولاية اة لخدمة مصالح الدين والجماعة، و بالتالي الأفراد. أما في المثال اللاشرعي فستسعى الولاية تحول من منصب سامي يخدم الأهداف الدينية ويخضع لها الى منصب دنيوي يخدم الحكام والولاة حاشيتهم والمصالح المرتبطة بهم. و بهذا سيتحول الحاكم أو المُلك العضوض أو الدولة المبتعدة ن الشرع والمنفصلة عنه إلى المبادر الأول والمستفيد الرئيس من خلال أولوية مصالحه ودوافعه. بالتالي ستتشكل أنماط حركته المحرك الرئيسي لحركة بقية آليات الاجتماع.

ثال الشرعي

في إطار تجربة الاجتماع الاسلامي وفي إطار أطروحة الثوابت» وطبيعة الحقوق والدوافع

سيرد في هذه المقالة تعبير الثوابت وتعبير الاعمال الضرورية وغير الضرورية... أما التعبير الاول ـقصد به ان دراسة أية تجربة تقتضي التعرف على الثوابت المكونة له.. وقد درسنا في مكان آخر

نستطيع تحديد فرضيات المثال الشرعي بالشكل التالي:

أولا ـ الفرضيات العامة

١ ـ سيادة نزعة الشرع التي يمثلها الاسلام، كعامل حاسم لتصريف الثوابت والعوامل الفطرية ضمن منطق إحترام وتصريف الطبيعي منها والوقوف بوجه اللاطبيعي منها، مع التأكيد ان الطبيعي منها هو ما يتجاوب والمصلحة السليمة للانسان فرداً وجماعات، ليس في إطار الزمن المحدد فقط بل في إطار الزمن الممتد أيضاً، وليس في إطار الجزئي فقط بل في إطار الكلي أيضاً، أي ليس في إطار المصالح الدنيوية فقط، بل في إطار المصالح الاخروية أيضاً.

٢ ـ الولاية الشرعية هي ولاية دينية ذات إنتخاب طبيعي، فهي حصن للشرع وحصن للجماعة ومصالحهم.

٣ ـ أولوية مصالح الجماعة تأكيداً لسيادة نزعة الجماعة التي يلحصها و يؤكدها الشرع.. واحترام مصالح الجماعة، يتأكد بحماية حقوقها الشرعية بما فيها الطبيعية والفطرية.

٤ ـ تتأكد الحقوق الفردية باحترام حقوق و واجبات الفرد في إطار الثوابت التي

ثوابت الاجتماع الاسلامي من عوامل طبيعية وجغرافية ومن سيادة نزعة الجماعة ونزعة التنظيم والانتظام (الولاية أو الدولة) ونزعة الشرع (الاسلام). ونرى ان الاسلام يحتوي ما عداه، و يسم التجربة بخصائص لا تقبل القياس البسيط. ووجدنا ان فعل هذه الثوابت هو كفعل القانون لانها قوى ضاغطة متكررة حاضرة بغض النظر عن اشكال التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية. وعليه يجب الانطلاق منها كحقائق وكمقدمات يقوم عليها التحليل، وتقوم عليها التجربة، لا كنتائج ونهايات لاشكال التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، كما يعتقد البعض.

أما الاعمال الضرورية وغير الضرورية فقد استندنا في ذلك الى الادبيات الاسلامية في تقسيم الاعمال. أما الضروري فهو ما لا غنى للانسان عنه من أعمال الفلاحة والصناعة والاستخراج والتجارة. وهي أعمال تعتمد على الكسب والعمل الحقيقي. أي ما يصطلح عليه بلغة العصر بالاعمال النافعة.. أما الاعمال غير الضرورية فهي الاعمال التي يمكن تنظيم الحياة بدونها.. كبعض الاعمال الادارية واعمال الخدمات الكمالية والترفية واعمال المضاربة والاحتكار والربا والبحث عن الكسب الحرام.. أو ما يسمونه اليوم بالاعمال الطفيلية.

يؤكدها أو يصرفها الشرع. فدمار حقوق الجماعة هو في النهاية دمار لحقوق الغالبية الساحقة من الأفراد، ودمار الولاية الشرعية هو دمار للأدوات والتنظيمات الأساسية للافراد لمواجهة الظروف والأحداث المحيطة بهم. ودمار الشرع هو دمار الدوافع والنوزاع والأحكام الشمولية والتوحيدية. إنه دمار العامل الموازن والموحد للحاضر والعامل الخازن لتجربة الماضي والعامل الحافظ لحقوق المستقبل. فالقاعدة في المثال الشرعي ان الفرد حر فيما سيلخصه الشرع من أعمال الحلال. بالمقابل ستلخص الاحكام الشرعية، بأسم المحرمات، حدود حرية الفرد أو بدايات اعتدائه على الثوابت. مثلا حرمة الاعتداء على الطبيعة وحرمة الاعتداء على الجماعة وحرمة الاعتداء على الولاية الشرعية، بل وحرمة الاعتداء على النفس البشرية، وهكذا.

٥ ـ إحترام السنن الكونية سيتلازم مع معايير إخضاع الفطرة والشهوات والنوازع للعقل والحكمة والشرع، وإخضاع المصالح الآنية للمصالح الممتدة، والمصالح الفردية للمصالح الجماعية، والمصالح الدنيوية للمصالح الاخروية.

ثانيا ـ الفرضيات الإقتصادية

١ ـ إستناد الانتاج الى ثلاث شخصيات إقتصادية رئيسية هي على التوالي حسب أهميتها:

الجماعة والتكوينات الجماعية، وهذه ستلعب الدور الرئيسي في النشاط الاقتصادي، فأعمالها هي الاكبر خصوصاً في مجال الفلاحة، كما أن العمل السائد بينها هو العمل الجماعي، والملكية السائدة هي الملكية الجماعية، ولأن دورها الرئيسي تؤكده الفرضيات العامة المذكورة المطابقة لعوامل الاستمرارية أو الثوابت. وإنها كجماعات منتجة لها الحقوق الكبرى لأنها المالكة الكبرى. كما انها كجماعة المسلمين لها الحق الأول في أموال بيت المال. وإن دوافعها مشتقة من الحفاظ أولا على كيانها بما يتضمن ذلك من دوافع دينية ودنيوية.

ب ـ الولاية: وسيلعب هرم الولاية من الولاية الاسمى أي الامامة أو الخلافة، إلى الولايات الجزئية والأدنى الدور الثاني في تقرير إتجاهات

النشاط الاقتصادي إنتاجاً وتوزيعاً. وسيتأكد دورها هذا من الحقوق الواسعة التي تتولى تصريفها ومن الفرضيات العامة المذكورة المطابقة لعوامل الاستمرارية أو الثوابت. وحقوقها كبيرة سواء من حيث التصرف بالاملاك أو بالاموال.. أما دوافعها فرعاية مصالح الدنيا من خلال رعاية مصالح الدين.

ج ـ الافراد المالكون لعامل طبيعي كالارض أو لاداة أو أدوات عمل كأرباب رؤوس الاموال أو للاموال كالتجار، أو لقوة عملهم كالأجراء والعبيد. و يكسب هذا الشخص الاقتصادي موقعه بسبب قوة صفط الشرع والجماعة والولاية التي تتجه الى إحتواء وتصريف المصالح والدوافع الفردية، في الاطار الذي سبق ذكره. وتتحدد حقوقهم حسب الحالات أما حسب ملكيتهم أو حسب كسبهم أو حسب موقعهم أو حسب عملهم...

أما الدوافع فتتراوح بين الحصول على الجاه والربح من جهة والاجر أو قيمة عملهم أو لقمة عيشهم من جهة أخرى. و يتولى الشرع عملية التوازن في الحفاظ على مصالح الافراد فلا تطغى الجماعة أو التنظيم الاداري عليه، أو في حفظ مصالح الجماعة والولاية وتنظيماتها فلا تطغى مصالح الافراد عليها. مع التأكيد ان عملية التوازن لا تعني عملية التساوي والتعادل، بل تعني عملية إعطاء كل نصاب حقه.

٢ ـ إخضاع التداول لمتطلبات الشرع لمحاربة الاكتنار وتحريم الربا والمضاربة الربوية والاحتكار غير المشروع.

٣ ـ إستناد الجبايات والتوزيع الى الحقوق الشرعية وتحريم المكاسب المحرمة، أي بما يطابق الحديث الشريف «إنما هي أعمالكم ترد عليكم». وكما ورد في المبدأ السليم الذي نحده في الرسالة الشهيرة التي كتبها الطاهر بن الحسين الى ابنه عبد الله لما ولاه ديار ربيعة (في عهد المأمون) «لا تجمع حراماً ولا تنفق إسرافاً»[1].

إنطلاقاً مما تقدم نستطيع ان نتصور الدورة الاقتصادية كما يلي:

١ ـ الإنتاج: يقوم بالانتاج الاشخاص الاقتصاديون الثلاثة: الجماعة، الولاية، الافراد. و يسود إنتاج الجماعة على بقية الاطراف وتختلف الحقوق والدوافع حسب كل شخص إقتصادي.

٢ ـ الجباية: الاصل في الجباية الشرعية، عدا نصابها وقدرها المحددين، هو انها لاحقة لعملية الانتاج. فهي تعتمد على طاقة الارض وطاقة المكلفين. وتختلف هذه الممارسة عن الجباية اللاشرعية حيث تحدد حاجات الحكام الشخصية وحاشيتهم مقدار الجباية بغض النظر عن إحترام القدر أو النصاب الشرعيين. وان الصراع حول أنواع الخراج ونسبته أو مواعيد الجبايات، أو طريقة استحصاله هو صراع بين المثالين الشرعي واللاشرعي. وكذلك الامر بالنسبة للحقوق الاخرى من خمس وزكاة وعشر وجزية.. الخ.

تدفع الجماعة الخراج لبيت المال و يدفع الافراد الزكاة والعشور والجزية وغيرها من حقوق الى بيت المال أو الى الامام. وبما ان انتاج الجماعة هو الانتاج الاعظم فأن الخراج سيشكل المورد الاكبر.

٣ ـ الانفاق: سينفق كل شخص إقتصادي موارده أو ارزاقه كما يلي:

أ ـ الجماعة.. يتبقى الجزء الأعظم من إنتاج الجماعة بيدها، بعد تسديدها واجباتها الشرعية من خراج وعشر وجزية وخمس.. الخ.

وستنفقه لتغطية نفقتين ضروريتين، باعتبار ان اتجاهات الاكتناز والربا والاحتكار ستجد ضغوطاً كابحة، مما سُيبقي الاموال ضمن الدورة الانتاجية.

□ إنفاق استهلاكي لسد متطلبات المعيشة. فهي إما ان تستهلكه ذاتياً اذا كانت تكتفي ذاتياً، أو أن تبادل منتجاتها نقداً أو عيناً، لتحصل على ما ينقصها.. فأذا كانت الحالة الثانية هي السائدة في سلوك الجماعات فأن الجماعة كشخص إقتصادي ستكون هي المنفق الاول في السوق الاستهلاكية والمصدر الاول للضخ النقدي وتكّون السوق النقدية. وهذه حقيقة أدركها المفكرون المسلمون وهي ان النقد هو مظهر للثروة ليس إلا. والثروة الحقيقية هي مجموع المكاسب أي ما تنتجه الاموال حقيقة، فهي التي تصنع الاموال والنقد. يقول ابن الازرق، و «أموال

الامم الغابرة إنما هي الات ومكاسب، والعمران يوفرها أو ينقصها، وربما تنتقل من قطر الى قطر، ومن دولة الى اخرى. مع ان المعدنيات يدركها البلاء كسائر الموجودات»[٢]. و يقول ابن خلدون «فانه يبلغنا عنهم (بلاد المشرق) في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها.. ويحسب من يسمعها من العامة ان ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية اكثر بارضهم، أو لأن ذهب الاقدمين من الامم استأثروا به دون غيرهم وليس كذلك. فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الاقطار إنما هو من بلاد السودان وهي الى المغرب اقرب[٣].. والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الاعمال وما يأتي ذكره من انها سبب الثروة[٤]. و يؤكد المقريزي في تعريف الطابع السلعي للنقود ودورها في التبادل وتقييم الاعمال قائلا «ان النقود التي تكون اثماناً للمبيعات وقيماً للاعمال إنما هي الذهب والفضة»[٥].

وكلما تطور الاستهلاك الذي مصدره حاجيات الجماعة كلما تطورت الحاجيات الاساسية وارتفع مستوى المعيشة وأزداد وعاء الاعمال الضرورية المنتجة. وازدادت أهميتها على الاعمال غير الضرورية وغير المنتجة، مما يشكل بمجموعه عامل الضغط الرئيسي باتجاه العمران والتقدم والحضارة.

□ إنفاق استثماري: وستواجه الجماعة هنا خيارين. اما ان تجدد الدورة الانتاجية فقط بدون أي توسيع، أي دورة إنتاج بسيطة. أو ان تنفق *الفضلة المتبقية* بعد الانفاق الاستهلاكي في توسيع دورة الانتاج، *ليس فقط* بصيانة الموجود منها، بل باستخدام المزيد من قوى العمل وبتو

المزيد من الترع واقامة المزيد من السدود واستخدام المزيد من الالات والحيوانات والمرافق والادوات.. الخ.

وفي الحالتين ستشكل الجماعة الموظف الاستثماري الاكبر وسيتضاعف دورها في السوق النقدية وفي حجم العمالة. وسيشكل سلوكها الاستثماري القاعدة الرئيسية لمراكمة الخبرات والمعارف العلمية والتقنية فتشكل بسلوكها هذا أساس تطور التقنية. وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم «أفضل الاعمال أدومها وإن قل» كدليل على ان القاعدة الاقتصادية السليمة إنما تشاد على الاعمال الثابتة الطويلة الأمد كالزراعة والصناعة وغيرها من الاعمال الضرورية، وليس على المضاربات والارباح السريعة. فالاتجاه الاول هو الاربح في نهاية المطاف وعلى كل الاصعدة بما في ذلك تطور المعارف والتقنيات، أما الاتجاه الثاني فهو جزئي، إن استفاد منه طرف تضررت أطراف، وإن استفاد منه جيل فعلى حساب الاجيال الاخرى.. لذلك قيل «وراع الاكرة والمزارعين حتى ينبسطوا في معايشهم، و يتصرفوا في مصالحهم، وتتيسر عواملهم في عمارتها ومواشيهم في مسارحها»[٦]. و يكتب هارون الرشيد الى قسطنطين ملك الروم موضحاً أهمية الاستقرار في السماح بتطوير الانتاج والعمران والابتكار قائلا « ان أهل الحراثة واخوان العمارة في بلادك وأطراف أرضك، كانوا سراعاً الى عمارة ارضهم واصلاح ما تحت أيديهم، فيما لا قوام لهم ولا لمعاشهم إلا به، ولا بقاء لدينهم إلا معه، قد آمنوا الجيوش ومعرتها والجنود و بادرتها وانتشروا للعمارة، وابتكروا في الزراعة، فارقوا رؤوس الجبال واقحام الغياض، وراحوا في أوساط اوطانهم وظلال عالمهم

يشققون الانهار و يغرسون الاشجار و يفجرون العيون
حتى نمت الاموال واخضرت الحال واخصب الجنان»[٧].

إذا كان ضغط الجماعة والجماعات في الانتاج والانفاق هو الضغط الرئيسي، فأن بنية الحاجيات والسلع ستتأثر بهذا الضغط فتنشط العوامل الاخرى بما فيها الولاية والافراد للاستجابة في نشاطهم وتوجهاتهم مع هذا الضغط.

▫ فالسوق ستتجه لأن تعكس أساساً حاجيات الجماعة والجماعات. فالمنتحون (وعلى رأسهم الجماعة والجماعات) سيصنعون من خلال قراراتهم ودوافعهم الحركة الاساسية للاقتصاد و بالتالي سيكونون القوة الاقتصادية الاولى في السوق السلعية والنقدية. فهم المنتجون والمستهلكون الرئيسيون، ولأن حاجاتهم هي السوق الاكبر (خلاف المثال اللاشرعي عندما تصبح مثلا حاجات الدولة هي السوق الاكبر). فلا مصدر للمال الا الانتاج والسلع لذلك وعي الكتاب المسلمون هذه الحقيقة فقالوا «لأن المال إنما يؤخذ غالباً عن خراج الارض، أو اثمان المبيعات أو قيم الاعمال أو وجوه البر والصلات وانه لا بد وان يصرف في الامور الحاجية وسائر الاغراض البشرية أما على وجه الاقتصاد، أو في سبيل السرف والتبذير»[٨]. ولذلك قيل «ان المصر اذا استبحر عمرانه، رخصت فيه اسعار الضروري من الاقوات وغلت أسعار الحاجي والكمالي.. واذا ضعف عمرانه، كان الامر بالعكس باعتبارين احدهما: رخص الضروري وغلاء الحاجي (الكمالي). والاعتبار الاول وهو ان توفر الدواعي على السعي في إتخاذ الحبوب، التي هي من ضرورات القوت، توجب كثرة وجودها في ذلك المصر، بكثرة ما يفضل منها عن كل متخذ لها وعن نفسه أو عياله، واذا كثرت، رخص سعرها في الغالب، الا ان تصيبها آفة سماوية. ولولا احتكارها، لما يتوقع من ذلك لبذلت دون ثمن بكثرتها بكثرة العمران. والاعتبار الثاني وهو ان عدم عموم البلوى بما هو حاجي يقضي بقلة وجوده، واذا قل ما شدة الطلب عليه من قبل المترفين، غلت اسعاره لا محالة كالادم والفواكه. فان استكثار عوائد الترف منها، مع قلتها بانصراف همة الكثير لاتخاذ ما هو أهم منها، موجب لغلاء سعرها»[٩]

▫ وسيقترب النقد من قيمته السلعية لأن المكون الرئيسي له هو سلع الجماعة، وهي سلع ضرورية وأساسية تخلو من الترف والرياش ومظاهر الابهة والتفاخر الاجتماعي..

▫ وسيحمل سلوك الجماعة الجهد الاكبر في تقدم العمران، خصوصاً ان المصدرين الرئيسيين والتاريخيين لتولد الفضلة والتراكم هما المكاسب الموروثة من الاجيال الماضية (عمل ومكاسب ماضية) والعمل الجماعي. يقول ابن خلدون «انه قد عرف وثبت ان الواحد من البشر غير مستقل

بتحصيل حاجاته في معاشه، وانهم متعاونون جيعاً في عمرانهم على ذلك والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسدّ ضرورة الاكثر من عددهم اضعافاً. فالقوت من الحنطة مثلا لا يستقل الواحد بتحصيل حصته منه. واذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حداد ونجار للالات وقائم على البقر واثارة الارض وحصاد السنبل وسائر مؤن الفلح، وتوزعوا على تلك الاعمال أو اجتمعوا، وحصل بعملهم على ذلك مقدار من القوت، فانه حينئذ قوت لاضعافهم مرات. فالاعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم»[١٠]. لذلك اذا كان صحيحاً ما قاله ماركس من ان «الجماعة تظهر كأكبر قوة إنتاج»[١١]، فان كل ما يحافظ على الجماعات والانتاج الجماعي هو أولا ـ وليس الالات أو القوى المادية أو ما يسمى بقوى الانتاج ـ، ما يقود للتطور والعمران المتوازن المستمر.

ب ـ **الولاية**: وتبسيطاً للدراسة نفترض وجود الولاية المركزية فقط واندراج بقية الولايات بها. وهكذا تتولد موارد الولاية مما يتراكم لها من أموال لاستثمارات تديرها هي أو من أموال تعود اليها، وكذلك وأساساً من أموال الخراج والصدقة والجزية أي أموال الفيء والصدقة. قال أبن حزم «يأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس، و يقطعهم الاقطاعات في الارض الموات ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، و يعينه على ذلك فيه، لترخص الاسعار و يعيش الناس والحيوان ـ و يعظم الأجر و يكثر الاغنياء وما تجب فيه الزكاة»[١٢]. وقال إبن الازرق «الملك بالجند، والجند بالمال والمال بالعمارة»[١٣]. وقالوا في مطلق العمارة، «لا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل*.. و بالعدل عمرت الارض وقامت

---

* يقول المطهري في العدل الالهي واصفاً العدل «بالعدل قامت السموات والارض» (حديث نبوي ـ تفسير الصافي في ذيل الاية المتقدمة (سورة الرحمن الاية ٧))

يقول الشاعر مولوي في بعض شعره المشهور:

«ما هو العدل؟ هو وضع الشيء في موضعه

ما هو الظلم؟ هو وضع الشيء في غير موضعه

ما هو العدل؟ هو اعطاؤك الاشجار ماء

ما هو الظلم؟ انه اعطاؤك الاشواك ماء

المـمـالـك»[١٤].. و يقال «أحسنوا الى المزارعين، فانكم لم تزالوا سماناً ما سمنوا»[١٥]. و يقول ابن رستة «جبى عمر السواد مائة ألف ألف وثمانية وعشرين ألف ألف درهم وجباه عمر بن عبد العزيز مائة الف الف واربعة وعشرين ألف ألف درهم وجباه الحجاج بن يوسف ثمانية عشر ألف ألف درهم ليس فيها مائة ألف ألف وذلك لظلمه وعسفه واسلفهم الفي الف درهم فحصل له ستة عشر ألف الف درهم ومنع أهل السواد من ذبح البقر لتكثرة الحراثة والزرع»[١٦].

□ الانفاق: ما دمنا في إطار ضغط المثال الشرعي فأن الولاية ستنفق مواردها أساساً ضمن بابين،

١ ـ أهل الصدقة؛

٢ ـ أهل الفيء.

يضمن إنفاق أهل الصدقة إعادة توزيع للمداخيل الأجتماعية بما تجره من إمتصاص جزء من أموال الاغنياء وإعادة توزيعها على الفقراء وستساهم هذه العملية في منع خروج الاموال من الدائرة الانتاجية بالاقلال من الفضلة غير المنفقة والمكتنزة لدى الاغنياء. و يؤكد لومبار

انه افساد للعب ان نضع مكان «القلعة» «ملكاً»

و يستمر المطهري قائلا «لاستعمال كلمة العدل توجد اربعة موارد

١ ـ يقصد به كون الشيء موزوناً ـ (الظلم هو اللا توازن)

٢ ـ المعنى الثاني للعدل هو التساوي عندما يكون الاستحقاق متساوياً

٣ ـ المعنى الثالث هو اعطاء كل ذي حق حقه

أ ـ الحقوق والاولويات

ب ـ احترام الخاصة الذاتية للانسان

فالظلم بهذا المعنى هو التجاوز على اولوية الاخرين والتصرف في حقوق الاخرين

٤ ـ رعاية الاستحقاق في افاضة الوجود وعدم الامتناع عن الافاضة والرحمة.. فالعدل الالهي ـ حسب هذه النظرية ـ يعني ان أي موجود يأخذ من الوجود ومن كماله المقدار الذي يستحقه و بامكانه ان يستوفيه. (انظر المطهري، العدل الالهي ص٦٧ ـ ٧١).

في كتابه «الاسلام في عصره الذهبي»[١٧] إن إحدى عوامل الازدهار الاسلامي في تلك الفترة هي تحريره الاموال من ذهب وفضة وقني من الكنائس وقصور الاباطرة والاكاسرة، خصوصاً وان النظام الدولي في عصر الاسلام الاول كان يعاني من أزمة نقدية. و يقود توزيع الاموال لمصلحة الفقراء والفئات الضعيفة الحال وارتفاع قدراتها الشرائية الى زيادة الضغط على السلع الاستهلاكية الضرورية وخصوصاً الغذائية والحرفية مما يقود الى الضغط الايجابي على قاعدة إنتاجها الرئيسية وهي الجماعة. وهكذا يضيف هذا العامل ضغطاً إيجابياً باتجاه تشجيع الاعمال الضرورية على حساب الاعمال غير الضرورية. وكلما أزداد الضغط على الاعمال الضرورية وتشجعت عواملها كلما زاد إنتاجها مما سيشكل مُسرعاً ومضاعفاً لتطور الالة ولازدهار العمران وأسبابه. وحيث ان المبادر والمستفيد الاول هو الجماعة في ظل سيادة الشرع، فان هذا النمو قد حصل كما تبين التجربة التاريخية ـ وكنموذج فريد واستثنائي ـ مع ثبات في الاسعار ومحاصرة للغلاء ومحاربة لاعمال الاحتكار والمضاربة، وهو نمو يختلف عن ذلك النمو الذي يكون المبادر والمستفيد الاول منه فئات الاقلية المبتعدة عن الشرع حيث يترافق النمو مع أقصى حالات الاستغلال ومع مظاهر الغلاء والربا والاحتكار... وسيشجع هذا التطور بدوره على إزدهار المعرفة وتحسن الابتكارات وتطور التقنيات..

لذلك قيل «كنز الاموال في تفريقها...واتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى والمعدلة واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لامورهم والحفظ لدهمائهم والاغاثة لملهوفهم... (و)إن الاموال اذا كثرت ودخرت في الخزائن لا تثمر، واذا كانت في إصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤونة عنهم نمت وربت وصلحت به العامة وتزينت الولاة وطاب به الزمان، واعتقد فيه العز والمنعة،فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال في عمارة الاسلام وأهله»[١٨] وهذا المبدأ الانفاقي في تشجيع العمارة والانتاج (الاستثمار) وهو «كنز الاموال في تفريقها» أعتبر اكتشافه في أوروبا ثورة إقتصادية وهو ما لخصته النظرية الكنزية.

وبالطبع يندرج الانفاق الاستثماري في المثال الشرعي للاجتماع الاسلامي في إطار بنية تختلف عن بنية البلدان الرأسمالية مما يجعل منطلقاته وغاياته تختلف عن منطلقات وغايات النظرية الكنزية. ففي حالة الاجتماع الاسلامي تعتبر محاربة الربا وليس إجازته سياسة لتحفيز النشاط الاقتصادي، بابقاء الاموال داخل الدورة الانتاجية. بينما يعتبر الربا هو المحفز للنشاط الاقتصادي، في التجربة الغربية المؤسسة على المصالح الفردية الخاصة. هذا الخلاف الجوهري قاد مكسيم رودنسون الى محاولة إثبات حيوية التجربة الاسلامية وقبولها منطق التطور الرأسمالي من خلال السعي لابراز حالات الالتفاف على تحريم الربا عن طريق «الحيلة» وغيرها.[١٩]

أما أموال الفيء فتقسم الى قسمين:

أ- سيصرف خُمس هذه الاموال الى مستحقيها أي تقسم الى خمسة أسهم هي سهم الله ورسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل. وسيؤدي إنفاق هذه الاموال عملياً الى ذات النتائج التي قاد اليها إنفاق الصدقة باعتبارانها أساساً عملية لاعادة تدوير الاموال من المساحات التي تقبل الاسراف والتبذير والاكتناز والاحتكار والمراباة أي من المساحات الغنية الى المساحات التي تنفقها في المجالات الاستهلاكية والاستثمارية الانتاجية والنافعة، أي عامة الناس. ب- تصرف بقية أموال الفيء (اربعة اخماس) على بقية أهل الفيء وهم عموم المسلمين وفي عموم ديار الاسلام. وسيضمن هذا الجانب تلبية شتى المصالح الاجتماعية والعمرانية والعسكرية. وسيشكل هذا الانفاق عند ضغط المثال الشرعي، أي عند ضغط العوامل الدينية والدنيوية الشرعية الى توسيع العمران وتطوير المصالح العامة. حينذاك تسود العلاقة السلبية المتبادلة بين الجماعة والولاية وارتباط ذلك بالعمران الذي أساسه العدل الذي أساسه الشرع، فيصح القول بان «أموال الجباية عائدة عليهم (الرعايا)، ويسارهم في الغالب من اسواقهم ومتاجرهم. وإذا فاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبتت فيهم ورجعت اليه ثم اليهم م

فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج وعائدة عليهم في العطاء. فعلى نسبة حال الدولة (الشرعية) يكون يسار الرعايا، وعلى نفسية يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة (الشرعية). واصله كله العمران وكثرته»[20] الذي أساسه العدل والشرع.

في المقابل، فان بقاء الجزء الاعظم من الجبايات في أيدي ولايات الامصار سيقود ـ من جملة عوامل اخرى ـ الى الضغط نحو توازن النمو والتطور في عموم الديار موحداً التوازن بين النمو المركزي واللامركزي. وهذا ما يفسر لماذا شهدت الولايات أو الاطراف تطوراً فاق أحياناً التطور في المركز.

ج ـ **الأفراد:** لا يخرج وضع الافراد عن ثلاث حالات رئيسية:

١ ـ افراد يملكون و يعملون: الصناع، الحرفيون، الكسبة، و بعض التجار.. الخ.

٢ ـ افراد يملكون ولا يعملون: ارباب رؤوس الاموال والتجار الاغنياء وأصحاب الجاه والملاك.. الخ

٣ ـ افراد لا يملكون و يعملون: الاجراء في المدن والارياف

ويحصل الفريق الاول على حقوقه نتيجة تملكه وكسبه.. بينما يحصل الفريق الثاني على حقوقه نتيجة تملكه ويحصل الفريق الثالث على حقوقه نتيجة كسبه.

فاذا ما دفع كل فريق ما يتوجب عليه من واجبات شرعية من زكاة أو خمس أو جزية أو عشر، و بعد ان يستلم اصحاب الحقوق منهم ارزاقهم أو عطاياهم حسب كل حالة فأن ما سيصبح بايديهم من رزق أو ربح أو اجر هو المال الذي يستطيعون التصرف به وإنفاقه.

الفريق الاول سينفق جزءاً من موارده في الانفاق الاستهلاكي الضروري فيشكل ضغطاً على حجم الاعمال الضرورية وقد ينفق الجزء الاخر أما للحفاظ على مشغله أو ادواته أو لتطويرها فيقود بعمله الاستهلاكي والاستثماري الى ذات النتائج التي قاد اليها إنفاق الجماعة.

□ الفريق الثاني: هو الفريق الرئيسي بين الافراد الذين ستتحقق له فضلة واسعة. بالطبع سيقوم هذا الفريق بانفاق استهلاكي.. لكن جزءاً عظيماً من هذا الانفاق سيتجه نحو الرياش والحاجيات الكمالية متيحاً بذلك الاعمال غير الضرورية.. ورغم ان هذا الانفاق سيُخرج اموالا معينة من الدورة الانتاجية الا انه سيساهم من جانب آخر في تطوير المعارف والفنون والتقنيات والحاجيات، مع ابقاء ذلك في حدوده المعقولة في ظل سيادة المثال الشرعي.

رغم ذلك ستبقى هذه الفضلة تضغط باتجاه أعمال الاكتناز والاحتكار والربا، كما انها ستضغط لتوليد محفزات لازدياد الطلب وارتفاع الاسعار والدفع نحو الاعمال غير الضرورية واستهلاك الاموال المثمرة في اوجه غير مثمرة وغير مشروعة، وهكذا.. وهي غالباً ما تحدث إختراقاً للنموذج الشرعي موفرة الاجواء لسيادة المثال اللاشرعي. هنا تأخذ أعمال محاربة الاكتناز والاحتكار والربا دوراً رئيسياً في الحفاظ على مصالح وحقوق الجماعة والافراد ضد هذه الاتجاهات. بل تكره الاخلاقيات الاسلامية مظاهر الترف والغنى وتدعو الى نموذج الاستواء والاعتدال.

□ الفريق الثالث.. اما الاجراء (والعبيد) الذين يستلمون بالكاد ما يكفيهم للعيش فان انفاقهم الأستهلاكي الكبير سيساهم في توسيع وعاء الاعمال الضرورية التي تسمح بتطور اقتصادي عمراني قد يكون بطيئاً لكنه متوازناً.

نصيب المنتجين (الجماعات والافراد) في الارزاق النهائية

انا نعتقد ان الثوابت تضغط لكي يبقى الجزء الاعظم من الانتاج بيد المنتجين المباشرين. أي انه يبقى أولا وأساساً بيد الجماعات المنتجة، ولكن أيضاً بيد الافراد المنتجين.

وبالاستعانة ببعض الارقام، سنحاول ان نرى هذه الحقيقة، علماً ان ما سنحاول بيانه بالارقام لا نقصد به تقديم حسابات المنتج والفضلة، بقدر ما نقصد به رسم اتجاهات مفاهيمية

بالارقام تساعدنا على تقديم رؤية أفضل لمصادر الضغط والحركة في المجال الاقتصادي في التجربة التاريخية الاسلامية، وذلك كخط تطور عام.

وفي حدود هذه المحاولة سنقصد عند كلامنا عن المنتجين «الجماعات والافراد» على حد سواء رغم اننا نرى تفوق نزعة الجماعة في التجربة الاسلامية، وذلك كاحد الثوابت الرئيسية. هذه النزعة واضحة فيما يخص دراستنا على مستوى التنظيم والكسب والملكية والعمل والانتاج.

كما سنلجأ الى تجريد العملية الانتاجية من العديد من الحالات الجزئية والاستثنائية أو المحدودة الآثار، لنركز على الامور التي تصنع الاتجاهات العامة.

ان الجماعات من المسلمين أو من أهل الكتاب (رابطة الدين)، من القبائل أو من المحاميع العائلية (صلة الرحم)، والتي تمتلك أو تتصرف بارض معينة، أو التي تم إقطاعها أو تلزمها ارضاً ما.. الخ أو الجماعات العائلية أو الافراد الدين يكسبون من حرفة كالرعي أو كصناعة السجاد، بالنسبة للجماعات القروية العائلية، أو التجارة أو الحدادة بالنسبة للافراد.. الخ، ان جميع هؤلاء الذين يتشكلون الجمهور الحقيقي المنتج والذي تشكل أعماله البنية الاساسية للانتاج ونظام العمل، يقررون مصالحهم حسب الدوافع الملازمة للاطار الذي يعملون من خلاله. فعندما يكون الاطار الجماعي هو الحالة، فان الدافع الرئيسي للجماعة هو الحفاظ على كيانها الذي يكون تحقيق الفضلة نتيجة وليس منطلقاً له. اما القطب الآخر لهذا الدافع فهو تحقيق الجاه الذي يكون تحقيق الفضلة أو الربح مطلقاً، ووسيلة للحفاظ على الذات في اطار هرم الجاه أو التراتب الاجتماعي. وفي الحالة الفردية تبرز رؤية مشابهة ضمن حالة يسعى فيها الفرد للحفاظ على لقمة عيشه الى حالة يسعى فيها الفرد لزيادة ارباحه وأمواله.

هذان القطبان النقيان يعبران عن حالتين افتراضيتين تقع بينهما حالات متشابكة. وهما يعملان ضمن اطر معنوية ومادية وتاريخية واجتماعية تتفاعل فيها مختلف الدوافع الدينية والدنيوية ضمن رؤية مركبة متشابكة لا تقبل التبسيط اطلاقاً.

فاذا كانت الدوافع الشرعية هي الحالة الضاغطة، أي حالة من رعاية الدوافع الدينية للمصالح الدنيوية، بكل ما تقف عليه هذه الدوافع من اطر واخلاقيات وتنظيمات، فان المنتجين المباشرين سيقررون شروط عملهم ومصالحهم حسب دوافعهم المشروعة فلا يُطالبون بالمقابل سوى بالحقوق الشرعية، أي في حالتنا الخراج الشرعي، الزكاة الشرعية، الخمس الشرعي، الجزية الشرعية، العشر وغيرها من حقوق تقتضيها حقاً المصالح الشرعية.

على ضوء ما تقدم نستطيع ان نزن ما يتبقى بيد المنتجين.

فالانتاج العام سيتوزع حسب الاتجاهين الاتيين:

١ - قسم سيبقى بيد المنتجين وهو القسم الرئيسي وهذا سيشكل ارزاقهم التي حصلوا عليها بكسبهم.

٢ - قسم سيذهب عن طريق الخراج والزكاة والخمس والجزية وغيرها الى الولاية ليتكل من خلال مستحقيها من أهل الحقوق ارزاق الفقراء والمساكين وابناء السبيل..الخ، أو سيشكل من خلال نفقات اهل الفيء والمصالح ارزاق فئات من المسلمين كعطايا الجند وضمان المصالح العامة بما فيها العمران وتطويرها والدفاع عن الثغور...الخ.

قلنا ان القسم الذي سيبقى في ايدي المنتجين هو الجزء الاعظم لأن المنتجين يتكونون من فئتين:

١ - فئة من المنتجين او الكسبة الذين لا يبلغ كسبهم النصاب الشرعي. مثلا الراعي الذي لايملك اكثر من اربعين رأساً من الغنم، او التاجر او الحرفي الذي لايحصل على اكثر من مائتي درهم، او المزارع الذي لا تحتمل ارضه اي خراج، او المرأة الذمية والفقير الذمي الذي لا كسب له الخ.الخ

باختصار فأن الثوابت تضغط عموماً لكي يبقى كسب الفئات التي تحصل على مستوى الحد الأدنى، نقول يبقى كسبها لها... بل هي تضغط لكي تساعد موارد الولاية (الزكاة أو الخمس مثلا) لمساعدة سواء من هم دون هذا المستوى بشكل ثابت «كالفقراء والمساكين»* أو من المحتاجين

* الفقراء والمساكين: «يدفع الى كل واحد منهما إذا اتسعت الزكاة ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة الى أدنى مراتب الغنى وذلك معتبر بحسب حاله فمنهم من يصير بالدينار الواحد غنيا اذا كان من أهل الاسواق يربح فيه قدر كفايته فلا يجوز ان يزاد عليه، ومنهم من لا يستغني الا بمائة دينار فيجوز ان يدفع اليه اكثر منه. و يقول الماوردي ان ابا حنيفة قدر اكثر ما يعطاه الفقير والمسكين بما دون مائتي درهم من الورق وما دون عشرين ديناراً من الذهب لئلا تجب عليه الزكاة فيما اخذ من الزكاة للغارمين وابن السبيل.

الغارمون صنفان: صنف منهم استدانوا في مصالح انفسهم فيدفع اليهم مع الفقر دون الغنى ما يقضون به ديونهم، وصنف منهم استدانوا في مصالح المسلمين فيدفع اليهم مع الفقر والغنى قدر ديونهم من غير فضل.

وابن السبيل: هم المسافرون الذين لا يجدون نفقة سفرهم يدفع اليهم من سهمهم اذا لم يكن سفر معصية قدر كفايتهم في سفرهم وسواء من كان منهم مبتدئاً بالسفر أو مجتازاً».[٢١]

بشكل طارىء كأبن السبيل والغارمين ليعينهم على سد حاجتهم.
٢ - فئة من المنتجين تتجاوز النصاب فتصبح مسؤولة عن تسديد واجباتها الشرعية. وهذه الحالة هي التي سنراها عن قرب اكثر.. وسندرس ضمن الافتراضات المتقدمة حالتين هما:
أ - حالة الخراج والعشر في الارض الزراعية؛
ب - حالة الجزية.

أ - حالة الخراج والعشر

سندرس هنا اتجاهات عامة للتطبيق في المجال الأهم إقتصادياً وهو المجال الرراعي.

الناتج الاجمالي - الخراج = الباقي بيد المنتج

أو

الناتج الاجمالي - العشر = الباقي بيد المنتج

فاذا علمنا ان الخراج الشرعي (على الحنطة والشعير مثلا وهما الانتاجان الرئيسيان) هو قفيز ودرهم لكل جريب، فان هذا سيشكل ١٣،٣٪ من الانتاج في حالة رراعة المساحة كلها.

وان احتساب ذلك هو كما يلي:

يقول الماوردي[٢٢]، يراعى في الخراج أصلح الامور في ثلاثة أوجه.

١ - ان يضعه على مسائح الارض (يعتبر بالسنة الهلالية)؛

٢ - ان يضعه على مسائح الزرع (يعتبر بالسنة الشمسية)؛

٣ - ان يجعله مقاسمة (يعتبر بكمال الزرع وتصفيته).

وعليه، ففي حالتي المقاسمة أو المساحة سنحصل على ما يلي، علماً ان الخراج ظل يؤخذ على المساحة حتى زمن المهدي حيث ابدل بخراج المقاسمة.

الخراج مقاسمة:

الجريب = ٣٠ درهماً

القفيز = ٣ دراهم

الخراج = ٣ + ١

نسبة الخراج للانتاج = ٤/٣٠ = ١٣،٣٪ من الانتاج.

الخراج بالمساحة:

الجريب = ١٠٠ قصبة = ٨٠ رطلا = ٣٠ درهماً

القفيز = ١٠ قصبات = ٨ أرطال = ٣ دراهم

الخراج = ٣ + ١ = ٤ دراهم

نسبة الخراج للانتاج = ٣/٣٠ = ١٣،٣٪ من الانتاج

وفي الحالتين، حيث يعرض الخراج على المساحة فان نسبة الخراج قد تتضاعف بمقدار المساحة القابلة للزراعة والتي لم تزرع. وللعلماء في ذلك أقوال ومنها ان «خراج الارض اذا أمكن زرعها مأخوذ منها وان لم تزرع. وقال مالك لا خراج عليها سواء تركها مختاراً أو معذوراً. وقال أبو حنيفة يؤخذ منها ان كان مختاراً ويسقط عنها ان كان معذوراً». فاذا ترك نصفها فان الخراج سيرتفع الى ٢٦،٦٪، وهو ما سيقترب من نسبة الخراج بالمقاسمة أو على الغلة التي طبقت لاحقاً. إذ يقول جرجي زيدان، ان «حصة بيت المال كانت في البداية على المساحة قفيز ودرهم لكل جريب، لكنه في زمن العباسيين جعلت على الغلة على الحبوب ثلث بالدوالي ونصف بالسيح والربع بالدواليب»[٢٥].

كذلك قد تزداد نسبة الخراج حسب الاجتهاد بسبب الممارسة المعروفة بـ «تبوير» الارض أي زراعة النصف وإراحة النصف الآخر لزرعه في العام المقبل: «واذا كانت ارض الخراج لا يمكن زراعتها في كل عام حتى تراح في عام وتزرع في عام آخر روعي حالها في ابتداء وضع الخراج عليها واعتبر اصلح الامور لارباب الضياع وأهل الفيء في خصلة من ثلاث:

اما ان يجعل خراجها على الشطر من خراج ما يزرع في كل عام فيؤخذ من المزروع والمتروك. واما ان يمسح كل جريبين منها بجريب ليكون أحدهما للمزروع والآخر للمتروك. واما ان يضعه بكماله على مساحة المزروع والمتروك و يستوفي من اربابه الشطر من زراعة ارضهم»[٢٦]

اما بالنسبة للارض العشرية فهناك حالتان رئيسيتان:

١ - يؤخذ العشر في حالة الري الطبيعي (١٠٪):

١٠٠ - ١٠ = ٩٠٪ ما يتبقى بيد المنتج

ب - يؤخذ نصف العشر في حالة الري الاصطناعي (٥٪):

١٠٠ - ٥ = ٩٥٪ ما يتبقى بيد المنتج.

وذلك استناداً الى ما قرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كلامه لعمرو بن حزم حين بعثه الى اليمن: «على المؤمنين من الصدقة من العقار عُشر ما سقى البعل وسقت السماء، ونصف العُشر مما سقي الغرب»[٢٧]. و ينقل البلاذري أيضاً نقلا عن الحكم قال: كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى معاذ بن حبل وهو في اليمن: «ان سقت السماء أو سقي غيلا العشر، وفيما سقي بالعرب والدالية نصف العشر».. وكذلك: من النبي محمد رسول الله الى الحارث بن عبد كلال.. وما كتب الله على المؤمنين من الصدقة من العقار عُشر ما سقت العين وسقت السماء وما سقي بالغرب نصف العشر»[٢٨].

هذا هو حال الخراج والعُشر، وبما ان المنتج هو المالك حسب افتراضنا فانه هو الذي سيتحمل النفقات.

لنرى كم يتبقى له للاستهلاك فعلا:

النفقات: تتشكل النفقات الاساسية في المجال الزراعي من البذار + الماء + الحرث والاعمال الاخرى.

أ ـ البذار: اذا اخذنا معلومات ابن مماتي كأساس فان مقدار البذار بالنسبة للناتج في حالة الحنطة والشعير هو من ١ ـ ٢ ضعف الى ١ ـ ٦٠ ضعفاً. يقول ابن مماتي: «ما يحتاج اليه الفدان.. الامر في ذلك مختلف بالاضافة الى قوة الارض ورقتها وتوسطها وما يزرع في التلويق وما يزرع في الحرث، واكثر البذار من اردب واحد الى خمس و يبات الى اربع و يبات، وربما كان في الصعيد مواضع تحتمل اقل من ذلك، وفي حوف رمسيس من و يبتين الى ما حواليها.. ومقدار ما يتحصل من ذلك حسب الارض.. وهو من اردبين الى عشرين اردباً.[٢٩] (علماً ان الفدان الحيشي او الاقطاعي كان يساوي ٥٩٢٩ متراً مربعاً، والاردب يساوي ست و يبات). اما بالنسبة للفول فكما يلي: البذر من نصف اردب الى ما حوله، ومقدار ما يتحصل منه على ما شرح في القمح من اردبين الى عشرين اردباً، «أي تتراوح من ١ ـ ٤ أضعاف الى ١ ـ ٤٠ ضعفاً. وكذلك بالنسبة للحمص والجلبان والعدس، فأن «مقدار ما يحتاج اليه الفدان: الحمص من اردب واحد الى ثمان و يبات، الجلبان من اربع و يبات الى اردب، العدس من و يبتين الى ما دونها. ومقدارها يتحصل منه: الحمص من اربع اردب الى عشرة ارادب؛

الجلبان من عشرة ارادب الى ما دونها؛

العدس من خمسة ارادب الى عشرين»[٢٩]

أي الحمص: ١ ـ ٣ أضعاف الى ١ ـ ١٠ اضعاف؛

الجلبان: ١ ـ ١٠ اضعاف الى ١ ـ ١٥ ضعفاً؛

العدس: ١ ـ ١٥ ضعفاً الى ١ ـ ٦٠ ضعفاً.

فاذا وضعنا معدلا وسطياً استناداً لما جاء اعلاه وللمعلومات الاخرى حول بقية المزروعات نستطيع القول ان كلفة البذار ستشكل ١٠٪ من الانتاج.

وتتطابق نسبة الانتاجية ١ ـ ١٠ مع تقديرات اشتور[٣٠].

ب ـ الماء: تختلف كلفة الماء حسب مصادر المياه.. فاذا رجعنا الى نسب العُشر حسب نوع الارواء نلاحظ ان الارض التي تسقى طبيعياً يؤخذ عليها العُشر، أما التي تسقى بالواسطة فيؤخذ عليها نصف العشر. فان «مقدار ما تسقي المحالة من الفدان (٥٩٢٩م[٢]) القريب عشرة فدادين وزيادة وان كانت بعيدة من سبعة فدادين الى ما دونها. و بالرشا الطويل من اربعة فدادين الى ما حولها. والعادة جارية ان يكون لكل وجه وقافين. وهما اللذان يحولان المياه الى ما يحتاج اليها. ولكل محاليتين سواق واحد»[٣١]. أي ان كلفة الماء هي بحدود ٥٪ من الناتج. لان العشر أو الخراج يزداد أو يقل حسب مؤاتاة العوامل الطبيعية أو صعوبتها.

و بالطبع لن تضاف قيمة الماء الى الكلفة اذا كانت الارض تسقى طبيعياً. رغم ان ذلك قد يؤثر على الخراج زيادة.

ج ـ الحرث والاعمال الاخرى كالحصاد والدراس وغيرها.

فاذا كان للمنتج ادواته ووسائله وقام هو بفلاحة ارضه وحرثها والعناية بها. فان هذه الفقرة من النفقات ستقابل كد الفلاح وكدحه في فلاحة ارضه (وكذلك الامر اذا جلب الماء بنفسه). رغم ذلك فانه يجب ان تحتسب نسبة من النفقات لصيانة وتجديد ادواته. وانا نقدرها بـ ١٠٪ استناداً لما سيرد بعد قليل.

أما في حالة عدم امتلاك المنتج لادواته ووسائله. واستأجر من يقوم له بهذه الاعمال. واذا اخذنا عملية الحرث وتحضير الارض باعتبارها من أصعب الاعمال واكثرها كلفة واعتبرناها هي العمل الاساسي الذي يحتاج فيه الى مساعدة من الخارج فان هذه المساعدة قد تكلفه ٢٠٪ من انتاجه. وذلك استناداً الى ما يلي:

ستتراوح كلفة الحرث فيما بين اردبين من القمح للفدان الى اردبين وثلثي الاردب. يقول ابن مماتي في كلفة الحرث: «واما البقر فتحرث رأسان في كل يوم في الارض القوية من ثلثي فدان الى ما دونه، وفي الارض اللينة من فدان الى ما حوله. وقد تستأجر الابقار، وقطايعها مختلفة حسب

عادات البلاد. قيمة ما يستأجر في كل يوم باربعة دراهم الزوج والمحراث، وعلف البقر على مالكها، واجرة الحراث على المستأجر، ومنه ما يستأجر باردبين قمحاً، وفيما بين ذلك»[٣٢]. و بهذا ستشكل كلفة الحرث نسبة تتراوح حسب انتاج الفدان من ١٠٪ الى ١٣،٣٪. يقول ابن مماتي «مقدار ما يتحصل من ذلك (القمح) بحسب الارض: وهو من اردبين الى عشرين اردب»[٣٣]. فاذا اعتبرنا ان كل فدان ينتج عشرة ارادب واعتبرنا ان كلفة الحرث هي اردبين، وهي المعدلات المتوسطة، فان كلفة الحرث قد تشكل ٢٠٪ من الانتاج.

اذن هناك عدة احتمالات، سيختلف بموجبها ما يبقى بيد المنتج بعد تأدية ما عليه من واجبات وتسديد ما تترتب عليه من نفقات. وهذه صورة لبعض الاحتمالات مرة على اساس ان الخراج هو ١٣،٣٪ واخرى على أساس انه ٢٦،٦٪. و يتطابق هذا التقدير مع ما كانت تعكسه رغبة المثال الشرعي في توزيع الانتاج الى ثلاثة اثلاث: ثلث للصدقات والواجبات الاجتماعية وثلث لاعادة الانتاج وثلث للاستهلاك. يروي القلقشندي في رواية عن احدهم قائلا: «ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاني ارضاً من كذا الى كذا، فجعل عمر ثلثها لابن السبيل، وثلثها لعمارتها، وترك لنا ثلثها»[٣٤]، وتتأكد هذه الرغبة في الاحتفاظ بالثلث للعمارة مع ما يقوله المقريزي شاكياً من الاهمال في زمانه مقارناً اياه بما مضى قائلا: «وقد حكي انه كان يريد لعمارة جسور اراضي مصر ثلث الخراج»[٣٥].

واذا ما قورنت هذه الرغبة التي تدفع نحوها تطبيقات المثال الشرعي، مع التوجهات التي كانت سائدة قبل الاسلام فسنجد اختلافاً في المنطلق المفاهيمي للتوزيع وللحقوق المترتبة، حيث للملك ربع وللجند ربع وللعمارة ربع وللادخار ربع. يقول المقريزي: «قال ابن وصيف شاه وكان مقاوس قسم خراج البلاد ارباعاً، فربع للملك يعمل فيه ما يريد وربع لينفق في مصالح الارض وما تحتاج اليه من عمل الجسور وحفر الخلجان وتقوية اهلها على العمارة وربع يدفن لحادثة تحدث أو نازلة تنزل وربع للجند»[٣٦].

و بهذا فان من النتائج الواضحة والبعيدة المدى لضغط المثال الشرعي تصحيح عملية توزيع الحصص الاجتماعية، فأصبح المنحى العام لما يخصص للتكافل الاجتماعي الثلث، وما يصيب اعادة الانتاج (العمارة) الثلث، وما يصيب المنتجين الثلث.. بينما كان النموذج الاقدم للتوزيع يعطي للعمارة والعاملين الربع والنصف بين الملك والجند والربع للادخار. كذلك فان طغيان المثال اللاشرعي لاحقاً قد أعاد عملية التوزيع بما يعاكس المصالح الحقيقية للعاملين والعمارة.

على كل حال هذه صور لعدة احتمالات الاولى على أساس ان الخراج هو ١٣،٣٪ والثانية على اساس انه ٢٦،٦٪:

١ ـ حالة الخراج + البذار + الصيانة والتجديد

١٠٠ - (١٣،٣) - ١٠ - ١٠ ÷ ٦٦،٧

١٠٠ - (٢٦،٦) - ١٠ - ١٠ ÷ ٥٤،٤

٢ ـ حالة الخراج + البذر + الصيانة والتحديد + الماء

١٠٠ - (١٣،٣) - ١٠ - ١٠ - ٥ ÷ ٦١،٧

١٠٠ - (٢٦،٦) - ١٠ - ١٠ - ٥ ÷ ٤٩،٤

٣ ـ حالة الخراج + البذر + الماء + الحرث

١٠٠ - (١٣،٣) - ١٠ - ٥ - ٢٠ ÷ ٥١،٧

١٠٠ - (٢٦،٦) - ١٠ - ٥ - ٢٠ ÷ ٣٨،٤

ولان المنتجين يفلحون عادة ارضهم، فأن الحالة الشائعة هي الحالتين الاوليتين.. وهكذا نرى بوضوح ان المنتجين يتصرفون تقريباً، عندما تكون قوى المثال الشرعي هي الضاغطة، بـ ٨٦،٧٪ـ ٧٣،٤٪ من انتاجهم و ينفقون ربع انتاجهم لاعادة الانتاج، بينما سيبقى نصفه الى ثلثيه لاغراض توسيع الانتاج والاستهلاك. ويجب ان لا يعزب عن البال العديد من تلك الحالات التي يعفى فيها المنتج من تسديد الخراج تشجيعاً له للتوسع والعمران، وكمثال، لا يؤخذ خراج من يعمر بئر الا في السنة الرابعة[37]. بالمقابل، يجب ان لا تنسينا الامثلة المفاهيمية اعلاه قوى الضغط الواقعية للاستغلال حيث تفعل قوى لارهاق المنتجين بينما تفعل قوى حاكمة اخرى لربط مصالح المنتجين بمصالحها، وليس العكس. يعكس الموقف الاول الحجاج بينما يعكس الموقف الثاني عبد الملك بن مروان، وذلك عندما كتب الاول الى الثاني «يستأذنه في اخذ الفضل من أموال السواد. فمنعه وكتب اليه: لا تكن على درهمك المأخوذ احرص منك على درهمك المتروك وابق لهم لحوماً يعقدون بها شحوماً»[38]

و بالطبع فان ما سيبقى بيد المنتجين في الاراضي العشرية هو اكثر مما يبقى بايدي منتجي الاراضي الخراجية. لان العشر اقل من الخراج، والعشر عموماً يعفي من الخراج، والخراج لا يدفع مع العشر، لان الارضين متميزتين «ولا يحل لاحد ان يحول ارض خراج الى ارض عشر، ولا ارض عشر الى ارض خراج»[39]. وان الجدل حول تحول الارض الخراجية الى ارض عشرية باسلام اهلها تواصل خصوصاً خلال القرن الاول الهجري، وهناك تطبيقات واراء مختلفة في المجالين. فاذا كان

ابو يوسف - كما رأينا اعلاه- لا يمزج بينهما فان ابا سلام يصر على ان دفع الخراج لا يعفي من دفع الزكاة لأن «الخراج على الارض والعشر على الحب»[٤٠]. و يقول ان «العشر والخراج على الارض حتى وان اسلم الذمي أو الدهقان» «فالخراج اشبه بكراء الارض واداء الكراء لصاحب الارض لا يسقط الزكاة اذا كان الخارج نصاباً. وهنا يغلط ايضاً كثير من المستأجرين للارض ويمنعون الزكاة بحجة ان الخارج من الارض مشغول بحق صاحب الارض»[٤١].

بالطبع هذا هو الاتجاه العام الذي تضغط به الثوابت خصوصاً عند قوة ضغط المثال الشرعي.. ولكن الواقع لا يصنعه المثال الشرعي فقط، بل يصنعه ايضاً المثال اللاشرعي، وهو ما سنتعرض اليه بعد قليل.. قوى الضغط المختلفة والمتناقضة هي ما يجب وضعها في الحسبان عند محاولة تصور خط التطور الاقتصادي للتجربة التاريخية الاسلامية.

٢ - مقدار الجزية

احتلف الفقهاء في تقدير الجزية، وعموماً يقسم اهل الجزية الى ثلاثة اقسام:

أ - أغنياء او الجزية العالية
ب - اواسط او الجزية الوسطى
ج - فقراء او الجزية السفلى

ففي اواسط القرن الخامس الهجري[٤٢] استمر أخذ الجزية استناداً للممارسات الاولى في صدر الاسلام وحدد مقدار الجزية بالشكل التالي:

أ - الاغنياء : يؤخذ منهم ثمانية واربعون درهماً أو اربعة دنانير سنوياً على أساس ان الدينار اثنا عشر درهماً.
ب - الاواسط يؤخذ منهم اربعة وعشرون درهماً أو ديناران سنوياً.
ج - الفقراء : يؤخذ منهم اثنا عشر درهماً أو دينار سنوياً.

ويلاحظ مثلا انه في القرن السابع الهجري،[٤٣] والتاسع الهجري تغير مقدار الجزية بسبب تغير قيمة النقود فصارت:

الطبقة العليا	اربعة دنانير وسدس
الطبقة الوسطى	ديناران وقيراطان
الطبقة السفلى	دينار واحد وثلث وربع وحبتين.

كما يلاحظ اضافة رسوم هي «رسم المشد والمستخدمين» أو الماهرين وبمقدارها درهمان وربع عن كل جزية[44].

ولتقدير مقدار ارزاق الجماعة والافراد أو مقدار ما يبقى تحت تصرفهم ومقدار ما يدفعونه للجهات الاخرى سنلقي نظرة عن نسبة الجزية بالنسبة لمداخيل اهلها.

قلنا ان معدل الجزية يختلف من طبقة لاخرى. و يعرف الدوري[45] الإجتماع العباسي، في القرن الرابع الهجري الى ثلاث طبقات كبرى:

١ - العامة: وتشمل المكدين، والفلاحين، وأهل الحرف والصناع والباعة المتجولين؛

٢ - الطبقة المتوسطة: وتشمل عامة التجار، والموظفين، واصحاب الملكيات الصغيرة من الاراضي؛

٣ - طبقة الاغنياء: على رأسها الخليفة وعائلته واقرباؤه. و يدخل فيها كبار الموظفين كالوزراء ورؤساء الكتاب، وكبار التجار.

وان افضل طريقة لتكوين رؤية عامة لما يتبقى بيد المتجين من اهل الكتاب هو الوصول الى تقدير لنسبة الجزية في حالة الفقراء لان نسبتها بالنسبة لمداخيلهم ستكون الاعلى مقارنة بنسبتها في حالة الفئتين الوسطى والعليا.

الحد الادنى لمستوى المعيشة: استناداً الى آية الصدقة التي تأمر بسهم للفقراء والمساكين يقول الرحبي[46] في شرحه ابي يوسف ان الفقراء والمساكين «عند ابي حنيفة - رحمه الله - هما صنفان. فالفقير: من له مال دون النصاب وعنده ما يكفيه ولا يسأل الناس، والمسكين: من لا يجد قوتاً و يسأل. وهو قول ابن عباس وجابر ومجاهد وعكرمه والزهري والحسن ومالك. ومثله عن ابن دريد وابن السكيت وابن قتيبه والقتبي والاخفش». و يؤكد أهل اللغة هذا القول[47]: «وقدر الفقر ان يكون له ما يكفي عياله». وعن ابن السكيت قوله: «الفقير الذي له بلغة من العيش».. اما المسكين فهو «الذي لا شيء له». وقال يونس: «الفقير احسن حالا من المسكين. وقال ابو عمرو بن العلاء «الفقير الذي له ما يأكل، والمسكين الذي لا شيء له وروى ابن سلام عن يونس قال: الفقير يكون له بعض ما يقيمه، والمسكين الذي لا شيء له».

واذا انتقلنا من التعريفات الى الوقائع سنرى ما يلي: يقول الدوري نقلا عن المسعودي انه «في سنة ٢٨٢هـ/٨٩٥م، اراد المعتضد اغراء لص ليعترف بسرقة، فقال له: «متى اقررت.. احريت لك في كل شهر عشرة دنانير تكفيك لاكلك وشربك وكسوتك وطيبك»[48]. فاذا كان هذا هو الحد الادنى - كما يستدل الدوري - والذي يبين مستوى الكفاية أو حدود الفقر، فأن الدخل السنوي سيعني ١٢٠ دينار. فاذا كانت الجزية هي دينار واحد فان نسبتها للدخل هي ٠،٨٣٪.

بالمقابل يقدر عبد الله صعب ان كلفة المعيشة المتوسطة كانت في حينها (في صدر الاسلا درهمين للشخص شهرياً، أي ١٠-١٢ درهماً للعائلة المتكونة من ستة أشخاص. و يقول اذا جع الدخل مساو ياً للحد الادنى الضروري للدخل، أي ١٢ درهماً فان نسبة الجزية ستكون بحد ١٢٪ متن الدخل.[٤٩] و يقول الكاتب نفسه ان المعلم البناء كان يستلم في الفترة العباسية اج يومياً مقداره قيراط من الفضة، أو ما يعادل في حينها ١/٢٠ دينار أو درهم واحد. فاذا اعتبر المعلم البناء من الطبقة الوسطى، فان نسبة الجزية ستكون ٦،٦٪ مم الدخل ٣٠×١٢/٢٤×١٠٠=٦،٦.

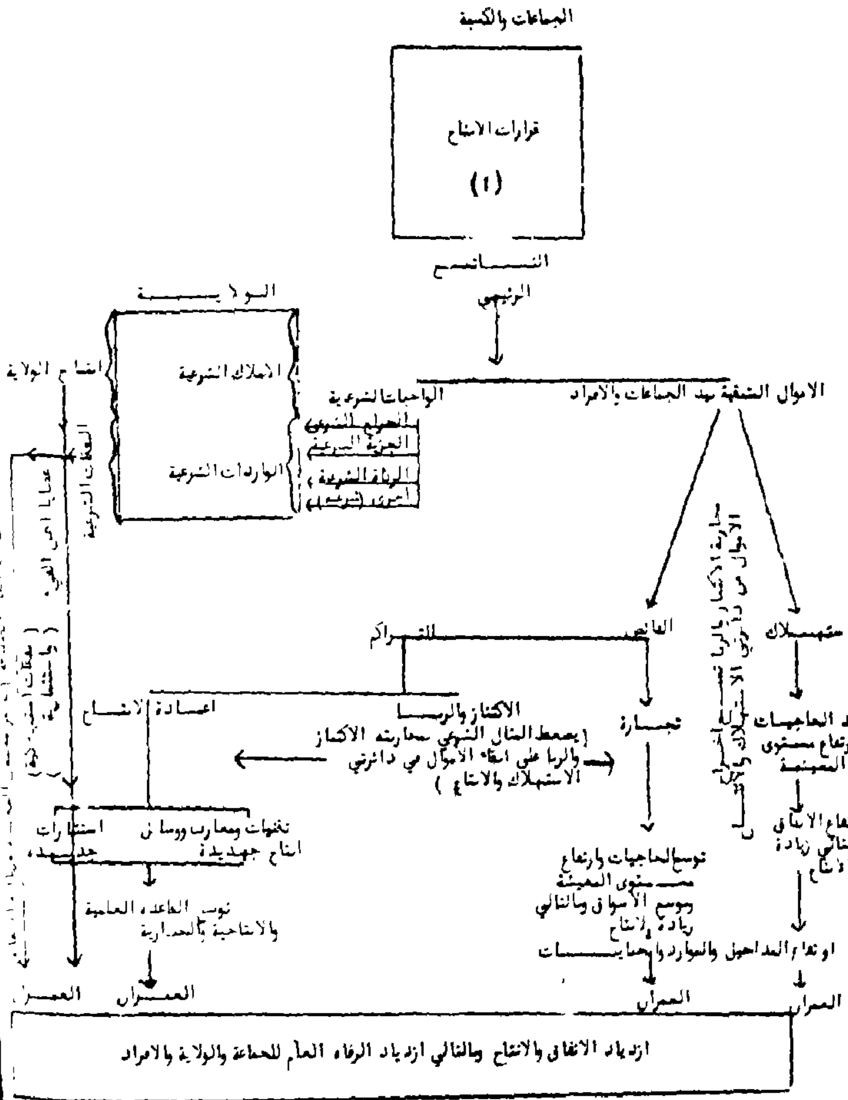
و ينقل ابراهيم الموصلي حواراً جرى بينه و بين عامل للمرفأ لاقناع الاخير بالعودة الى داره قائلا له: «الا ترجع اليها (زوجتك)؟ فقال: طلب المعاش يمنعني؟ فقلت له: كم يكفيك في كل سنة؟ فقال ثلاثمائة درهم»[٥٠]. وهذا ما يقارب النسبة المذكورة اعلاه.

ومن مراجعة القائمة التي أعدها اشتور[٥١] حول الاجر الشهري نرى ان ما يحصل عليه العامل غير الماهر في العراق انذاك هو دينار ونصف الدينار شهرياً، فاذا كانت الجزية ديناراً واحداً، فان

الاجر الشهري في النصف الاول من القرن العاشر الميلادي (دينار)

	العراق	مصر
وزير أو متولي دائرة مالية	٥٠٠٠-٧٠٠٠	٣٠٠٠
ـن الوزير	٥٠٠	
قاضي، والي الحسبة	١٠٠	٨٣
عالم	٥٠	
موظف كبير	٣٠	
موظف متوسط	٨-٢٠	
درس	١٢-١٤	
موظف صغير، قاضي صغير	٤-٧	
حارس ملكي	٣ دينار ونصف	
كاتب خاص	٣	
حرفي ماهر	٢	٢
حرفي غير ماهر	دينار ونصف	١

مخطط تبسيطي للمثال الشرعي



نسبة الجزية لدخله ستكون ٥،٥٪، (١،٥×١/١٢×١٠٠) وهو ما يساوي ٥،٥٪.

لما تقدم، نعتقد ان قدر الجزية سيدور حول التقديرات اعلاه. ولاريب ان نسبتها ستتناقص عموماً بالنسبة للفئات المتوسطة والعليا. لان نسبة ارتفاع الدخل تفوق نسبة ارتفاع الجزية.

اما عدد الذين تصيبهم الجزية فتوجد بعض المؤشرات، وتشير بعضها مثلا الى ان اهل الكتاب الذين اخذت منهم الجزية كان بحدود نصف مليون انسان في صدر الاسلام، اذ يروي ابن رستة قائلا «جبى عمر خراج سواد العراق (٣٦ مليون جريب) ٤ دراهم على الحنطة و٢ درهم على الشعير ٦ دراهم على الكرم والرطاب و٦ دراهم على النخل.. وختم على خمس مائة الف انسان للجزية على الطبقات فجبى عمر السواد من الورق مائة الف الف وثمانية وعشرون الف الف درهم»[٥٢]. ولاريب ان هذه الاعداد انخفضت لاحقاً باسلام أهلها كما تشير معظم المصادر.

المثال اللاشرعي

في إطار التجربة التاريخية الاقتصادية الاسلامية، وفي إطار اطروحة المتغيرات التي قد تجر الى اختلال التوازن بين الثوابت وعوامل الاستمرارية نستطيع تحديد المثال اللاشرعي بالشكل التالي:

أولا ـ الفرضيات العامة

١ ـ اختلال التوازن بين الثوابت وسيادة نزعة دون اخرى لا ضمن الانسجام مع الثوابت الاخرى، بل ضمن الاستبداد بها وتصريفها لغير المصالح والحقوق والدوافع الشرعية. وتنفصل الدوافع الدنيوية عن الدوافع الدينية وتتغلب النوازع والشهوات والفطرة وتسود المصالح الانية والجزئية.

٢ ـ تتحول الولاية الشرعية الى دولة ليس إلا وتستولي على بقية الحقوق، وتصرفها لشخص الحاكم وحاشيته ومعاونيه، وتحول حقوق الله والجماعة وحقوق المنصب الى حقوق فردية لمن يعتلي المنصب. ويجب الاشارة هنا الى ضرورة التمييز بين الدولة والولاية. إذ في الولاية معنى من معاني الدولة، لكن مفهوم الدولة المجرد هو الغلبة والتسلط والقهر ليس إلا. يقول ابن خلدون: «وأكثر الاحكام السلطانية جائرة في الغالب، اذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة

اللبث»[٥٣]. و يلخص ابن الازرق موقف ابن خلدون من الظلم قائلا: «في المراد بالظلم المؤذن بالخراب. وذلك انه لا يعني به أخذ المال أو الملك، في غير عوض، ولا سبب، فقط على ما هو المشهور لأنه أعم من ذلك، فكل من أخذ ملك أحد وغصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه ما لم يفرضه الشارع فقط ظلمه».

قال ابن خلدون: «جباة الاموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الاملاك على العموم ظلمة. ووبال ذلك عائد على الدولة بخراب العمران، الذي هو مادتها، لذهاب الاموال من أهله»[٥٤].

٣ ـ ترتبط الحقوق الفردية بمدى الوجاهة بين الأفراد والحكام. بحيث يصبح الجاه طريقاً لكسب الحقوق، بينما يؤدي سقوط الجاه الى استيلاء صاحب الجاه الاول وأصحابه على حقوق الافراد سواء المتأتية اليهم من تملكهم أو من كسبهم.

٤ ـ يصرف الشرع لخدمة مصالح الفرد (الحاكم) على حساب الاخرين.

ثانياً ـ الفرضيات الاقتصادية

١ ـ تصبح الدولة (او الاشخاص الدين يسيرون الدولة) هي الشخص الاقتصادي الاول وتخضع بقية الاشخاص الاقتصاديين من جماعات أو افراد الى مصالحها، التي تخدم في النهاية مصالح فرد أو افراد قلائل.

٢ ـ خروج الجبايات عن اصول الشرع سواء فيما يقره الشرع من جبايات أو من استحدات جبايات جديدة مع عدم احترام اصول الانفاق والتوزيع الشرعيين.

٣ ـ إخضاع التداول لشهوات ومصالح تتجاوب في النهاية مع مصالح صاحب الدولة و بروز شتى الممارسات غير المشروعة من احتكار واكتناز وربى وغش.

وانطلاقاً مما تقدم نستطيع ان نتصور الدورة الاقتصادية كما يلي:

١ ـ الانتاج: بالطبع ستستمر الجماعة، بالاضافة الى الافراد، في تشكيل القاعدة الرئيسية للانتاج. لكن الفارق هنا هو ان صيرورة الدولة كشخص اقتصادي أول سيضغط لنقل مركز المبادرة في الانتاج من الجماعة الى الدولة. او سينقل الدوافع من تطمينها المصالح العامة الدينية والدنيوية، الى السعي لتطمين المصالح الانانية الفردية والجزئية.

٢ ـ الجباية: سيتحول المبدأ من الجباية حسب المثال الشرعي بموجب النصاب ومن جباية تستند اولاً الى الانتاج الذي تحقق ضمن الدوافع المحددة في كل حالة، الى ضغط جباية تعتمد اولا حاجات ومصالح الدولة وأصحاب الجاه والنفوذ والاعوان والحاشية والمرتزقة.

وستضغط مصالح الدولة باتجاه المزيد من الجبايات، فتستحدث ضرائب ومغارم عديدة تأكل بصورة مباشرة وغير مباشرة من حقوق الجماعات والأفراد.

٣ ـ الانفاق: سينفق كل شخص اقتصادي موارده بالشكل التالي:

أ ـ الدولة: ستحصل الدولة على الجزء الاعظم من موارد البلاد بسبب كثرة جباياتها وتعسفها في ذلك وقلة نفقاتها الشرعية لضمان حقوق الله والجماعة والافراد.

هنا أيضاً نستطيع ان نتصور انفاقين رئيسيين للدولة:

□ الانفاق الأستهلاكي: سيزداد ضغط الانفاق الاستهلاكي للدولة وأصحاب الجاه وتكثر الحاجات للرياش والكماليات فيزداد الضغط باتجاه الاعمال غير الضرورية. وتتردى مكافئة الاعمال الضرورية مما يقود الى نقصانها وقلة العرض من منتجاتها. وتؤدي مجمل هذه النزعة الى غلاء الاسعار وابتعاد السلع عن قيمتها الحقيقية سواء بارتفاع شديد لاسعار بعض السلع أو بانهيار شديد لاسعار البعض الآخر. وسيزيد من ضغط هذه الظاهرة تشجيع المثال اللاشرعي للاكتناز والاحتكار والربا والمضاربة والغش، مما سيزيد من الانفصال بين قيم السلع واسعارها وحدوث موجات الغلاء التي يستفاد منها الحكام والاثرياء ليزدادوا ثراء والتي تصيب الفقراء والكسبة ليزدادوا فقراً. قال الامام علي (ع): «ان الله سبحانه فرض في اموال الاغنياء اقوات الفقراء فما جاع فقير الا بما متع به غني والله تعالى سائلهم عن ذلك»[٥٥].

وكجزء من الانفاق الاستهلاكي تتوسع الوظائف في الدولة و يزداد انفاقها على حاشيتها واتباعها ومرتزقتها.. فتصبح هبات

وعطايا الدولة مصدراً لارزاق عدد كبير من التابعين والموالين المرتبطة مصالحهم بمصالحها والذين يسعون لارتقاء مناصب الجاه عن طريق ذات الاساليب والاخلاق والممارسات التي تربي عليها الدولة.

□ الانفاق الاستثماري: سيختلف دور الدولة في مدى ما ستخصصه للانفاق الاستهلاكي على مظاهرها وابهتها ومدى ما تخصصه للعمران والاستثمار. فاذا ساد الانفاق الاول فأن الدولة ستمثل انسياقاً مطلقاً وراء الشهوات والمصالح الانية بالمقابل سيزداد حجم ما تمثله من مصالح عامة ومستقبلية وعمرانية بمقدار ازدياد الانفاق الثاني رغم ان ذلك لن يغير من جوهر المثال اللاشرعي. مهما يكن من امر فأنه بمقدار ما سيتسع هذا الانفاق فأن الدولة ستصبح هي المادر الاول للعمران وتطوير المعارف والتقنيات، رغم ان انماط العمران والمعارف والتقنيات ستتطور لتلائم مصالح ودوافع الدولة كهيئة منفصلة عن جماعتها ومصالحهم.

السوق والنقد

وسيشكل انفاق الدولة الاستهلاكي والاستثماري الجزء الاعظم من الاموال التي ستنزل الى الاسواق.. لذلك سيتحرك السوق أساساً وفق حاجات ومصالح الدولة.. وسيستجيب لقوى الضغط التي ستثيرها هذه الحاجات والمصالح. يقول ابن خلدون «والسبب في ذلك هو ان الدولة والسلطان هي السوق الاعظم للعالم. ومنه مادة العمران، فاذا احتجر السلطان الاموال أو الجبايات، او فقدت فلم يصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما بايدي الحاشية والحامية. وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم وذويهم، وقلت نفقاتهم، جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم اكثر مادة للاسواق ممن سواهم فيقع الكساد حينئذ في الاسواق، وتضعف الارباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك، لأن الخراج والجباية انما تكون من الاعتماد والمعاملات ونفاق الاسواق وطلب الناس للفوائد والارباح. وو بال ذلك عائد على الدولة

بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فان الدولة كما قلناه هي السوق الاعظم، أم الاسواق كلها، واصلها ومادتها في الدخل والخرج، فان كسدت وقلت مصاريفها فاجدر بما بعدها من الاسواق ان يلحقها مثل ذلك واشد منه».[٥٦]

وستكون سعة انفاق الدولة وكونها المصدر الاول للاموال الاساس الرئيسي لتكون النقد. ومع ازدياد حاجات الدولة وازدياد حاجات وجوه المعاش غير الطبيعية يزداد اللجوء الى استخدام الدنانير والدراهم غير الشرعية و يزداد انفصال قيمة النقد كسلعة عن قيمته كاداة للتبادل. فتؤدي هذه بمجموعها الى رفع الاسعار ولامتصاص المزيد من الاموال من الطبقات المنتجة والفقيرة.

يقول المقريزي «ان الغلاء والرخاء ما زالا يتعاقبان في عالم الكون والفساد»[٥٧]. ثم يلخص هذا المفكر بدقة متناهية «اسباب العلاء والمحن والوباء»[٥٧] في ثلاثة هي ١ ـ فساد الدولة؛ ٢ ـ ارتفاع الكلفة بسبب شيوع الفساد والظلم وهو ما يسميه «غلاء الاطيان»؛ ٣ ـ التضحم اي اختلاف السعر الاسمي للنقد عن سعره الحقيقي كسلعة وهو ما يسميه «رواج الفلوس». ولاهمية دلك سنقدم فقرات مختارة من كل ذلك. يقول المقريزي[٥٨]: وسبب دلك كله ثلاثة اشياء لا رابع لها:

السبب الاول: وهو أصل هذا الفساد، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة (كالوزارة والقضاة وبيابة الاقاليم وولاية الحسبة وسائر الاعمال، بحيث لا يمكن التوصل الى شيء منها الا بالمال الجزيل، فتخطى لاجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم و باغ الى ما لم يكن يؤمله من الاعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله باحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الاعمال.. ولا يجد سبيل الى اداء ما وعد به الا باستدانته بنحو النصف مما وعد به.. فتتضاعف من أجل ذلك عليه الديون، و يلازمه اربابها. لا جرم انه يغمض عينيه ولا يبالي بما اخذ من انواع المال، ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الانفس، ولا بما يريقه من الدماء، ولا بما يسترقه من الحرائر، ويحتاج الى ان يقرر على حواشيه واعوانه ضرائب، و يتعجل منهم اموالا، فيمدون هم أيضاً ايديهم الى اموال الرعايا، و يشرئبون لاخذها بحيث لا يعمون ولا يكمون... فلما دُهي أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم اختلت احوالهم، وتمزقوا كل ممزق وجلوا عن

اوطانهم، فقلت مجابي البلاد ومتحصلها لقلة ما يزرع بها وخلو اهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاة عليهم، وعلى من بقي منهم..

السبب الثاني: غلاء الاطيان.. فتعدوا الى الاراضي الجارية في اقطاعات الامراء، واحضروا مستأجريها من الفلاحين، وازادوا في مقادير الاجر.. فجعلوا الزيادة ديونهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة امثاله قبل هذه الحوادث. لا جرم انه لما تضاعفت اجرة الفدان من الطين، و بلغت قيمة الاردب من القمح المحتاج الى بذره ما تقدم ذكره، وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره، وعظمت نكاية الولاة والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور. وكانت الغلة التي تتحصل من ذلك عظيمة القدر زائدة الثمن على ارباب الزراعة، سيما في الارض منذ كثرت هذه المظالم ـ منعت الارض زكاتها، ولم تؤت ما عهد من أكلها، والخسارة يأباها كل واحد طبعاً. ولا يأتيها طوعاً ومع ان الغلال معظمها لاهل الدولة اولي الجاه وارباب السيوف، الذين تزايدت في اللذات رغبتهم، وعظمت في احتجاز اسباب الرفه نهمتهم، استمر السعر مرتفعاً لا يكاد يُرجى انحطاطه، فخرب مما ذكرنا معظم القرى، وتعطلت اكثر الاراضي من الزراعة. فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الارض، لموت اكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب، ولعجز الكثير من ارباب الاراضي عن ازدراعها لعلو البذر وقلة المزارعين. وقد أشرف الاقليم لاجل هذا الذي قلنا على البوار والدمار..

السبب الثالث: رواج الفلوس.. ان النقود التي تكون اثماناً للمبيعات وقيماً للاعمال انما هي الذهب والفضة فقط»[58]. و يعرض المقريزي هنا مقارنة تاريخية مفصلة لانواع الدنانير والدراهم الشرعية او اللاشرعية منذ فجر الاسلام والى عهده (القرن التاسع الهجري) و يعطي الامثلة كيف قاد الاصدار النقدي المريف الى ارتفاع الاسعار و يضر بكل فئات الشعب بسبب التضخم أو رواج الفلوس لأن «من نظر الى اثمان المبيعات باعتبار الفضة والذهب لا يجدها قد غلت الا شيئاً يسيرا، واما باعتبار ما دهى الناس من كثرة الفلوس فأمر لا استنع من ذكره ولا افضع من هوله»[59]... «فالاسعار حينئذ اذا نُسبت الى الدرهم او الدينار (أي الى سلعة الفضة والذهب) لا يكاد يوجد فيها تفاوت عما كنا نعهد قبل هذه

المحنة»[٦٠]، أي التضخم والغلاء وهو ما يسميه رواج الفلوس الرخيصة.

ونتيجة لجميع هذه العوامل ستتجه اسعار البضائع للابتعاد عن قيمتها صعوداً وهبوطاً وستدمر الدولة ووجوه المعاش غير الطبيعية ليس فقط من الثروات الحاضرة للبلاد بل ستنال أيضاً من الثروات والمكاسب الموروثة والثروات والمكاسب المخزونة.

ب ـ الجماعة: ستأكل الضرائب والمغارم المباشرة وغير المباشرة من الحقوق المتبقية للجماعات وستجد الجماعات كلما ازداد انتقال القيم من أيديها الى أيدي غيرها ستجد نفسها عاجزة اولا عن إعادة الانتاج الموسع ثم حتى عن إعادة الانتاج البسيط.. فيضعف دورها العمراني الذي سيجر معه الى اضعاف القاعدة الرئيسية والثابتة لتطور التجارب وتراكم الخبرات والتي هي الاساس لتطوير المعارف والتقنيات والعلوم.. بل ستجد نفسها كلما ازداد المثال اللاشرعي في ضغطه، ستجد نفسها مرغمة على تقليص انفاقها الاستهلاكي بالاستغناء عن الاقل أهمية ثم المهم ثم الأهم.

فتقل حاجاتها و ينخفض مستوى معيشتها، و يقل اندفاعها نحو انجازالاعمال الضرورية التي ستتراجع بأستمرار فيقل انتاجها مما سيقود الى انقاص حراجها ودمار الارض والطبيعة وتهدم العمران واندثار الحواضر والبوادي على حد سواء.

وسيقود دمار العمران الى ازمة بيانية تتمثل بفقدان دوافع العمل والانتاج مما سيزيد تعمق الأزمة في اتجاهات عديدة:

١ ـ تتولد نزعة الاستئثار بالملك الرئيسي الذي هو الدولة باعتبارها المصدر الاهم المتبقي كمصدر للمعاش. وسينمي هذا العامل الصراع العصبوي بين الجماعات.. أو ستزداد نزعة اللجوء للدولة وأوجه معاشها غير الطبيعية كمصدر اساسي للارزاق في البلاد على حساب وجوه المعاش الطبيعية.

٢ ـ ستفقد هذه الحركة بكل آثارها الاجتماعية والاقتصادية سيطرة الجماعات والانسان على الطبيعة فيزداد خضوعه لطوارئها ونكباتها مما سيسبب بين اونة واخرى ازمات وموجات غلاء

ومجاعات وفتن.

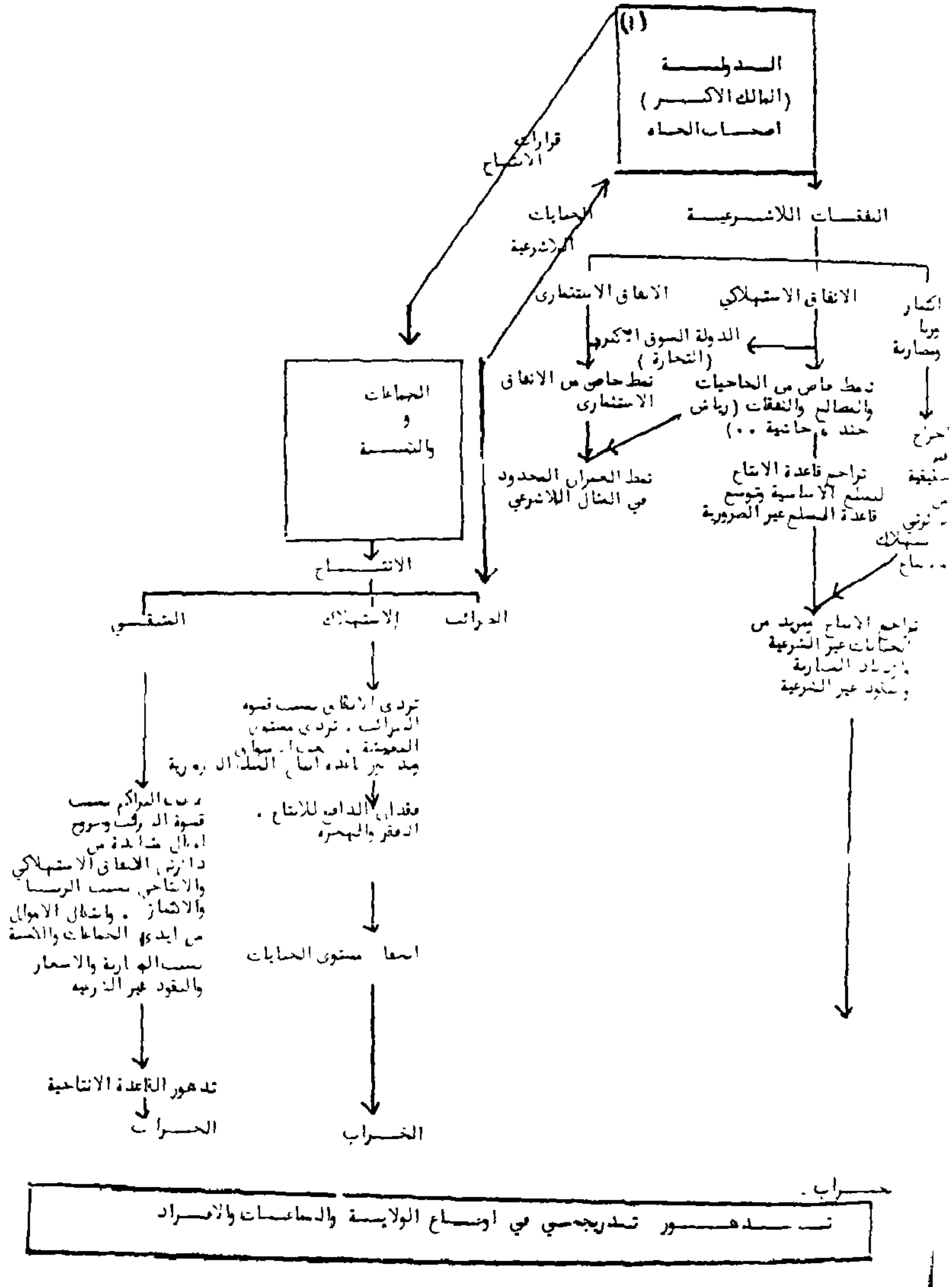
٣ ـ سيؤدي انخفاض مستوى المعيشة وتدهور الانتاج من جهة، وازدياد الانفاق الاستهلاكي والاعمال غير الطبيعية وغير الضرورية من جهةاخرى، الى خلل بنياني في الجهاز الانتاجي سيمود الى مزيد من الدمار والغلاء ستواجهه الفئات الميسورة لاصحاب المعاش غير الطبيعي بمزيد من النفود اللاشرعية ومزيد من أعمال الاحتكار والمضاربة والربا والجباية، بيما ستدفع الفئات المقيرة من أصحاب المعاش الطبيعي تمن كل ذلك، بكل الاثار الاجتماعية والخلقية والنفسية المترتبة على ذلك.

ج ـ الافراد: سيقسم الافراد في المثال اللاشرعي الى قسمين رئيسيين:

أ ـ اقلية ستستفاد من مرايا المثال اللاشرعي بالانخراط في خدمة مصالح الدولة ودافعها ومراميها.. فتتحه ممارساتها وافعالها في نفس الوجهة العامة لممارسات وافعال الدولة. وستسحب من دائرة التداول قيماً حقيقية عن طريق المضاربة والاحتكار والربا والاكتنار.

ب ـ اغلبية ستتضرر من ممارسات المثال اللاشرعي وستجد نفسها تسير، وان بدرجات متفاوتة، في نفس المنحى العام.

مخطط تبسيطي للمثال اللاشرعي



الظلم والاذى وخراب العمران الذي يقود اليه المثال اللاشرعي

إذا كانت النتيجة النهائية للمثال الشرعي هي الضغط باتجاه العدل الذي يقود الى العمران وحصول التراكم وامتداد الامصار وتوسعها وتكاثر سكانها، فان النتيجة النهائية للمثال اللاشرعي هي الضغط باتجاه الخراب والضرر والفساد الذي سيصيب في المحصلة جميع فئات الناس بما في ذلك من استفاد منه في البداية، بكلمة قصيرة سيصيب الامة ككل مثلما سينفع المثال الشرعي الامة ككل.

واستكمالا للموضوع نستطيع ان نرى تأثيرات المثال اللاشرعي مرة على فئات الناس ومرة على عموم العمارة من خلال شهادتين الاولى للمقريزي والثانية لابن الازرق:

أولا: ما يصيب فئات الناس بسبب الظلم: قسم المقريزي الناس (بأقليم مصر) الى سبعة أقسام وحلل ما يصيب كل فئة من ضرر أو فائدة.

١ - «القسم الاول، وهم أهل الدولة» وهؤلاء يستفيدون ظاهراً أو على الامد القصير اما في النهاية فسيصيبهم الضرر هم أيضاً. لأن الاموال التي كثرت بايديهم قلت قيمتها في الحقيقة. «بل قلت أموالهم بالنسبة الى ما كانت عليه أموال اسلافهم من قبل وبيان ذلك ان العشرين الف درهم فيما سلف كان مالكها ينفق منها فيما أحب واختار ويدخر منها بعد ذلك.. كان يشتريه قبل هذه المحن بعشرة آلاف من الفضة ونحوها.. وأهل الدولة لو ألهموا رشدهم، ونصحوا أنفسهم، لعلموا انهم لم ينلهم ربح البتة بزيادة الاطيان ولا بغلاء سعر الذهب الذي كان أصل هذا البلاء، وسبب هذه المحن، بل هم خاسرون، وان ذلك من تدليس مباشريهم ليبيعهم ما يحبون من إعراضهم، ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله».

٢ - «القسم الثاني، وهم مياسير التجار واولو النعمة والترف، فأن التاجر اذا استفاد مثلا ثلاثة آلاف درهم في بضاعته.. فهو لو تأمل لا تضح له انه لما كان اولا يستفيد في مثل هذه البضاعة الف درهم مثلا، انها تغني عنه كلفته اكثر مما تغني عنه هذه الثلاثة آلاف درهم من الفلوس بكثير، فاليائس لغباوته يزعم انه استفاد، وفي الحقيقة انما خسر».

٣ ـ «الفسم الثالث، وهم أصحاب البز وارباب المعاش فانهم في هذه المحن يعيشون مما يتحصل لهم من الربح، فان احدهم لا يقنع من الفوائد إلا بالكثير جداً. وهو بُعيد ساعات من يومه ينفق ما اكتسبه فيما لابد له منه من الكلف، وحسبه الا يستدين لبقية حاجته».

٤ ـ «الفسم الرابع وهم أصحاب الفلاحة والحرث، فهلك معظمهم لما قدمناه من شدة السنين وتوالي المحن بقلة ري الاراضي. ومنهم من اثرى، وهم الذين ارتوت اراضيهم في سني المحل»..

٥ ـ «الفسم الخامس. فهم اكثر الفقهاء وطلاب العلم، ومن يلحق بهم من الشهود والكثير من أجناد الحلقة، ومن شابههم ممن له عقار أو جار من معلوم سلطان أو غيره فهم ما بين ميت أو مشتهي للموت، لسوء ما حل بهم».

٦ ـ «الفسم السادس، فهم ارباب المهن والاجراء والحمالين والخدم والسواس والحاكة والبناة والفعلة وغيرهم. فان اجرهم تضاعفت تضاعفاً كثيراً، الا انه لم يبق منهم الا القليل لموت اكثرهم، بحيث لم يوجد منهم الواحد إلا بعد تطلب وعناء».

٧ ـ «الفسم السابع. فهم أهل الخصاصة والمسكنة، ففني معظمهم جوعاً و برداً ولم يبق منهم الا اقل من القليل. لا يُسأل عما يفعلُ وهم يُسألُون».

يأ : «الظلم الذي يخل بالعمارة[٦٢]

فيما يخل العمارة، وهو الظلم المؤذن بخرابها، وفيه مسائل:

المسألة الاولى: لا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل الى المال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، الميزان المنصوب بين الخليقة. نصبه الرب، وجعل له قيماً وهو الملك.

المسألة الثانية: في وجه افضاء الظلم لخراب العمران. و بيانه ان وفوره، انما هو بالاعمال العائدة بفضل المكاسب النافقة الاسواق، والعدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تلك الاعمال لمصير كسبها بايدي المنتهبين له، وعند ذلك يقعدون عن المعاش، وتقبض ايديهم عن المكاسب فتكسد اسواق العمران، ويخف ساكن قطره. فراراً عنه لتحصيل الرزق في غير ايالته، فتخرب امصاره،

وتقفر دياره، وتختل باختلاله الدولة والسلطان..

المسألة الثالثة: في ان ذلك هو الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، لما يؤدي اليه من إنقطاع النوع البشري.. المتفق على حفظها في الشرائع، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

المسألة الرابعة: في ان نقص العمران بالظلم، انما يقع بالتدريج...

المسألة الخامسة: في المراد بالظلم المؤذن بالخراب، وذلك انه لا يعني به اخذ المال أو الملك، من غير عوض، ولا سبب، فقط على ما هو المشهور، لأنه اعم من ذلك، فكل من اخذ ملك أحد أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه ما لم يفرضه الشارع، فقد ظلمه.

المسألة السادسة: في تقسيم هذا الظلم. وهو أولا على ضربين:

الضرب الاول: ما يقع عند الخراب ودفعه، وانتقاض الدولة السريعة، وهو أخذ اموال الناس مجاناً، والعدوان عليهم في الحرم والدماء.

الضرب الثاني: ما يقع الخراب بالتدريج، ومن مراتبه الواقعة ثلاث:

أحداها: درائعه المتوسل بها ان اخذ المال، كالوظائف الباطلة، والمكوس المحرمة، وهي أدنى ظلماً وعدواناً.

الثانية: وهي أشد انواعه العائدة بفساد العمران، تكليف الاعمال وتسخير الرعايا بها، لانها من قبيل التمولات التي بها المعاش، فاذا كلفوا عملا في غير شأنهم، واتخذوا سخرياً في غير معاشهم، ابطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم، وذهب معاشهم بالجملة. وان تكرر عليهم، افسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة، فتأدى الى خرابها لا محالة.

الثالثة: وهي اعظم من ذلك، فيما ذكر، التسلط على الناس في شراء ما بايديهم بابخس ثمن، ثم فرضه عليهم بارفع قيمة وربما كان الغرض على التراخي فيتعللون في الخسارة، بما يطمع فيه من جبرها بحوالة الاسواق، فيطالبون بالقيمة معجلة، فيضطرون الى البيع بابخس الثمن، و يعود خسارة ما بين الصفقتين على رؤوس اموالهم.

المسألة السابعة: في ان نية الظلم كافية في نقص بركات العمارة.. وهكذا تتعدى سائر الملوك وغرائمهم ومكنون ضمائرهم الى الرعية، ان خيراً فخير وإن شراً فشر»[٦٣].

خلاصة

ان المثالين الشرعي واللاشرعي موجودان. لكنهما موجودان اساساً كقوتي ضغط. أما وجودهما النقي بشكل شامل فهو إما في فترة محدودة أو في مكان محدد. لذلك فان الواقع عبر التاريخ قد صنعته قوتا الضغط فيقترب مرة من المثال الشرعي ومرة من المثال اللاشرعي، مرة بشكل شامل ومرة بشكل جزئي. واننا عندما نقول ان المثالين هما قوتا ضغط، فاننا نشبه ذلك مع الفارق بقوتي الضغط الداخلية الموجودة في جسم معين وقوة الضغط الخارجية عليه. فالقوتان موجودتان لكنهما لا تظهران نقية وان الشكل الذي استقر في النهاية وعلى المدى الاطول هو ليس شكل القوة الاولى ولا الثانية مجردتين بل الشكل الذي تصنعه القوتان في تصادمهما وصراعهما. رغم تفوق هذه مرة وتلك في مرة اخرى، ورغم وجود هذه في موقع ووجود الاخرى في موقع آخر.

مصادر البحث:

١ - الطبري، تاريخ الامم والملوك، ج١٠، ص٢٦٣و مكتبة خياط، الطبعة الاولى بيروت.

٢ - ابن الازرق، بدائع السلك، ج٢، ص٣٠١.

٣ - ابن خلدون، المقدمة، ص٣٣٠

٤ - المرجع السابق، ص٣٢٩

٥ - المقريزي، اغاثة الامة بكشف الغمة، ص٤٧

٦ - القلقشندي، صبح الاعشى، ج١٠، ص٢٦٢

٧ - محمد ماهر حمادة، الوثائق السياسية والادارية، سلسلة٢، ص٢٥٣، نقلا عن ابن طيفور، اختيار المنظوم والمنثور

٨ - المقريزي، اغاثة الامة، ص٨٤

٩ - ابن الازرق، بدائع، ج٢، ص٢٨٤

١٠ - ابن خلدون، المقدمة، ص٣٢٤

١١ - K. Marx, Pre Capitalist Economic Formation, p 94

١٢ - ابن حزم، مراتب الاجماع ذكره ابن الازرق، ج١، ص٢١٩.

١٣ - ابن الازرق، بدائع، ج١، ص٢١٩

١٤ - الفارابي، السياسة المدنية، ص١٢٥، تحقيق فوزي متري نجار، اورده ابن الازرق ج١، ص٢٢٢

١٥ - ابن قتيبة الدينوري، عيون الاخبار ج١، طبعة القاهرة ١٤٤٣هـ، اورده ابن الازرق، ج١، ص٢٢٢.

١٦ - ابن رستة، الاعلاق النفيسة، المجلد السابع، ص١٠٥

١٧ - لامبارد، الاسلام في عصره الذهبي.

١٨ - الطبري، تاريخ الامم، ج١٠، ص٢٦

١٩ - مكسيم رودنسون في فصل «طريق اسلامي للرأسمالية».

M. Rodinson, Islam et Capitalisme p 168

٢٠ - ابن خلدون، المقدمة، ص٣٣٤

٢١ - الماوردي، الاحكام السلطانية، ص١٢٣

٢٢ - المرجع السابق، ص١٤٩

٢٣ - صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص١٣٤
٢٤ - الماوردي، ص١٥٠
٢٥ - جرجي زيدان، ج٢، ص٨٧
٢٦ - الماوردي، كذا
٢٧ - البلاذري، فتوح البلدان، ص٨٤
٢٨ - المرجع السابق، ص٨٥
٢٩ - ابن مماتي، قوانين الدواوين، ص٢٥٨ - ٢٥٩
٣٠ - E Ashtor, A social and Economic History of the Near East, p 50
٣١ - ابن مماتي، ص٢٧٧
٣٢ - ابن مماتي، ص٢٧٨
٣٣ - ابن مماتي، ٢٥٩
٣٤ - القلقشندي، صبح الاعشى، ج١٣، ص١٠٤
٣٥ - المقريزي، الخطط، ج١، ص٦١
٣٦ - المرجع السابق، ص٧٥
٣٧ - المقريزي، ج١، ص٨٥
٣٨ - الماوردي، ص١٤٩
٣٩ - ابي يوسف، كتاب الخراج، ص١٨٦
٤٠ - ابن سلام، كتاب الاموال ص١١٤
٤١ - المرجع السابق، ص١١٣
٤٢ - الماوردي، الاحكام، ص١٤٤
٤٣ - ابن مماتي، قوانين الدواوين، ص٣١٨
٤٤ - القلقشندي، صبح الاعشى، ج١٣، ص٤٦٢
٤٥ - الدكتور عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي، ص٢٢٥
٤٦ - الزرجي، مفتاح الرتاج، ج١، ص٥٤٢
٤٧ - ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص٦٠
٤٨ - الدوري، تاريخ العراق، ص٢٤٦
المسعودي، مروج الذهب، ج٨، ص١٥٦
٤٩ - Abdallah de Sahb, Developpement et Questions D'Orient, p.112

٥٠ - ابن منظور محمد بن مكرم، مختار الاغاني في الاخبار والتهاني، ج١، ص ١٤٨-١٤٩، حققه ابراهيم الابياري، المؤسسة المصرية العامة

٥١ - Ashtor, p. 154

٥٢ - ابن رستة، ص١٠٥، المجلد السابع من الاعلاق النفيسة

٥٣ - ابن خلدون، المقدمة، ص٣٣٢

٥٤ - ابن الازرق، بدائع، ص٢٢٦

٥٥ - نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده. ج٤، ص٧٨

٥٦ - ابن خلدون، ص٢٥٥

٥٧ - المقريزي، اغاثة الامة، ص٧

٥٨ - المرجع السابق، ص٤٣ وما بعدها

٥٩ - المرجع السابق، ص٧٩

٦٠ - المرج السابق، ص٨٣

٦١ - المرجع السابق، ص٧٢ وما بعدها

٦٢ - ابن الازرق، بدائع السلك ج١ ص٢١٩ وما بعدها

٦٣ - الطرطوشي، سراج.. ص٢٦، ورد لدى ابن الازرق في المرجع السابق.

اللغة العربية
بين الانتشار والاندثار
وسط مجتمعات عرب الشوا في ولاية برنو

(دراسة لغوية اجتماعية)

اعداد عبد الرازق حسن محمد
جامعة أحمد بلو-زاريا
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية

يسكن في ولاية برنو كثير من الوحدات الاثنية والمجموعات اللغوية المتباينة، اذ لكل منها لغتها وعاداتها وتقاليدها الخاصة وأسلوبها في المعيشة. وقد ساعدت الظروف الطبيعية على اتصال المجموعات واختلاط بعضها ببعض، اذ لم تكن هنالك عقبات طبيعية صارمة تحول دون اتصال الناس أو تشجع على العزلة والانطواء. كما تربطهم التجربة التاريخية، والرابطة المصلحية. وقد كانوا تحت سيادة واحدة منذ قيام دولة كانم برنو في هذه المنطقة، والتي عملت على توحيدهم وانسجامهم في دولة واحدة، حتى قيام دولة نيجيريا حديثا. والتي تكونت من دولتي سكتو و برنو الاسلاميتين في الشمال بالاضافة الى الممالك الجنوبية، فأسموا كل ذلك بنيجيريا (١).

وقد وفرت وحدة الدين قدراً هائلا من التقارب بين هذه الوحدات المختلفة. لأن الاسلام قد تغلغل في حياة الغالبية العظمى من السكان. فحقق درجة عالية من التجانس في الأسس الاجتماعية وعلى رأسها العادات والتقاليد وتشابه النظرة العامة الى شئون الحياة. ومعظم السكان في برنو يشتركون الى حد كبير في معظم العادات والتقاليد المرتبطة بالزواج والأفراح والاتراح والمجاملات وتناول الطعام وغيرها. كما أن المسلمين دائما يضعون في الاعتبار التماسك والترابط الأسري وصلة الرحم و يتفقون في نظرتهم للمرأة وللعرض والشرف والى غيرها من العادات والقيم الاخلاقية الاسلامية. كما أنهم لم يأخذوا كثيراً بالمؤثرات والقيم الاجتماعية التي طرأت على

الحياة في العصر الحديث نتيجة للحضارة المادية الأوروبية.

و يطلق على العرب الذين يقطنون في ولاية برنو في الجزء الشمالي الشرقي من نيجيريا عرب الشوا، وقد كثرت الافتراضات حول مدلول هذه التسمية. فذهب بالمر Palmer (٢) الى أن هذا الاسم مشتق من كلمة شا (Sha) أو شوا (Shoa) الحبشية الأصل والتي تعني الرعاة، غير أنه ليس هنالك دليل يساند هذا الزعم وهو رأي ضعيف ليس له ما يبرره. فكلمة شا بمعنى شاة فهي أمهرية بمعنى قطيع سواء كان من الماشية أو الضأن أو الماعز وهي عربية الأصل. ولو أن هنالك علاقة بينها و بين كلمة شيوا (Shewa) في البناء والتي هي اسم لمديرية وعاصمتها أديس أبابا الا انه لا علاقة بينها و بين عرب الشوا اللهم الا اذا كان يفترض أنهم أو بعضهم هاجروا من هناك ثم اطلق عليهم اسم الأرض أو الاقليم الذي جاءوا منه ثم أطلق هذا الاسم على جميع العرب في هذه المنطقة.

وقد ذكر ترمنجهام (Trimingham) (٣) أن هنالك رأي يقول بأنها مشتقة من الكلمة العربية شاوية (Shawiya) من شاة بمعنى رعاة الشاه الا أن ترمنجهام نفسه يضعف هذا الزعم والشاوية اسم أقليم في المملكة العربية المغربية (٤) و يرى سشلتز (Schultze) بأخها تطورت من المملكة الكانورية الش+ وا (Ashı wa) و يقول أن معناها الذين لم يتبعوا النبي فأصبحوا مترحلين (٥).

وقد أورد الشريف ابراهيم صالح (٦) ثلاثة أراء لمدلول هذه الكلمة أما الأول: فانها كلمة كانورية بمعنى جيل أطلقها سلطان برنو على العرب حين دخولهم مملكة كانم برنو في عهده وذلك لأن نساء هذه القبائل جميلات يولع رجال الكانوري بالزواج منهن. والرأي الثاني: أنها من (شوى) العربية الدارجة وهي تحريف للكلمة العربية (شوية) بمعنى قليل وهي تصغير للكلمة العربية الفصحى (شيء) كما يرى الأستاذ الدكتور عبد الرحمن أيوب (٧) والرأي الثالث أنها كلمة كانورية أصلها آشو ومعناها العصاة أو الخارجون عن نفوذ السلطة الحاكمة وقد حذفت الهمزة للتخفيف ولكثرة الاستعمال و يؤيد هذا الرأي كثير من الشواهد التاريخية فيما يرى. وقد ذكر البروفسير دكتور يوسف فضل (٨) بأنهم يطلق عليهم لفظ الشوا أي الرعاة الرحل تمييزاً لهم عن (الوسلى) أي الجلابة أو التجار المقيمين. وربما تكون التسمية مشتقة من أشو يقولون عربي أشو أي متبدي جلف متخلف وجاء في قاموس اللغة العامية في السودان (٩) ولفظة أشو وردت في كثير من اللغات واللهجات بأشكال مختلفة ومعان الغرض منها التهكم والمهانة، فهي بعض اللغات كالكنزية تعني الحبشة وكذلك في بعض اللهجات البربرية بشمال أفريقيا وفي جنوب الجزيرة العربية تعني البادية بالقياس للحاضرة.

ليس من السهل التأكد من الأصل الذي تطورت أو اشتقت منه هذه الكلمة ومهما يكن من أمر فأن كلمة شوا أصبحت تستعمل كوحدة اثنية Ethnic group أو مجموعة لغوية خاصة بعرب

نيجيريا تميزهم عن غيرهم من القبائل أو الوحدات الأثنية الأخرى غير أن العرب أنفسهم لا يقبلون اطلاق هذا الاسم عليهم بل يشيرون الى انفسهم بأنهم عرب وكفى وقد ظلوا يحتفظون بأسماء قبائلهم العربية الأصلية التي ينتمون اليها و يفتخرون بها.

دخل العرب الى هذه البلاد في أوقات مختلفة فمنهم من استقر في هذه البلاد منذ زمن بعيد وسكنوا المدن والقرى وأخذوا يعملون بالزراعة والتجارة والصناعة. فمن هؤلاء بعض القبائل السلامات والقوالمى والجوامعة والحمادية والحسانية وأولاد راشد وقد تزاوج هؤلاء من السكان المحليين في برنو. وقد فقدوا ما يميزهم فأصبحوا يشبهون الكانوريين و يعتبرون منهم بغرض الادارة، وقد تم اندماجهم وانصهارهم في مجتمع الكانوريين (١٠). و يقول دنهام Denham أنهم يحتفظون بكيانهم القومي ويحتفظون باللغة العربية الأم غير أن منهم من لا يتحدث اللغة العربية مطلقاً (١١). وقد أثرت نوع الحياة الجديد التي مارسوها في شخصيتهم الى ما لا يحمد و يستحسن فقد لاحظ كل من بارث Barth ناشتغال Nachtigal غياب الكرم العربي عندهم (١٢) بل أن بارث يقول أنهم من سلالة اليهود أكثر من أنهم عرب وذلك حينما طلبوا من بعضهم شيئا ليشربوا فبخلوا عليهم بذلك (١٣) فقد أصبحت عاداتهم وتقاليدهم هي نفس عادات وتقاليد المزارعين المستقرين من الكانوريين وهذا يظهر جليا في فن بناء أكواخهم والتي هي شبيهة بأكواخ الكانوريين ما عدا أنها أكثر اتساعا وأن سقفها مستو. كما يظهر تأثرهم بهم في ملابسهم كذلك وأنهم يختلفون عنهم في طريقة تمشيط التمر عند النساء فقط وذلك لأنهن ما زلن يحتفظن بشعرهن طويلا وناعماً يختلف عن شعر نساء الكانوريين وهذا المشاط يجعل نساء عرب الشوا مميزات تسهل معرفتهن من مسافة بعيدة (١٤).

يقول بالمر Palmer هنالك فوارق واضحة بين القبائل العربية المندمجة وتلك القبائل البدوية والتي لم تطل مدة مكثها في هذه البلاد وهي لا تزال عربية في عاداتها وقواعدها وسائر أحوالها. الأمر الذي كاد أن يجعل الصلة بين هذه القبائل الطويلة المكث وتلك التي لم تطل مدة هجرتها مقطوعة. فالعرب في منغنو وكوندغا ومارتي وديكوه وكاقا و باما لم يتأثروا بشيء من التقاليد اللاعربية فاحتفظوا بعاداتهم وتقاليدهم سالمة كما احتفظوا بحكوماتهم الأهلية، فمن هؤلاء قبائل جهينة القوالمى أولاد حميد حمادية سلامات حزام تنجور (١٥).

يعيش عدد كبير من العرب وسط الكانوريين وقد أخذوا لغتهم وعاداتهم وأصبحوا يشلخون أبناءهم بشلوخ الكانوريين و يدعون النسب اليهم، وكثير من الذين يتحدثون لغة الكانوري أصولهم عربية وقد ادعوا النسب الى الكانوريين نتيجة للضغوط السياسية والاجتماعية بعد حروب رابح. وقد يظهر فيهم دماء عرب البادية وعاداتهم وعاطفتهم وشخصيتهم فهناك اختلاف حقيقي ما يزال بين الكانوريين المستقرين الذين يعملون بالزراعة والصناعة و بين مجتمع البدو والذين هم

عرب في عاداتهم وعاطفتهم وذكر بالمر أن العرب الذين يعتبرون من الكانوريين يمثلون ٣/١ جملة الذين ينضون تحت قبائل الكانوري على الأقل (١٦).

وقد لاحظ بارث في منتصف القرن التاسع عشر أن لمعظم العرب قرى ثابتة يعيشون فيها في فترة الأمطار حيث يشرفون على أعمال الزراعة وفي بقية شهور السنة يرحلون مع أبقارهم (١٧) وقد ساعد ناشتغال هذه الملاحظة عام ١٩٧٠ كما سجل أن كثيراً من مجموعات عرب التوا قد أصبحوا مزارعين ممولين للحبوب والزبدة كما أنهم لعبوا دوراً هاماً في اقتصاد برنو (١٨). تبنى القرى بالقرب من الوديان حيث يوجد الماء على مسافة قريبة من سطح الأرض و يعتمدون على الآبار في مياه الشرب و يستعملون مياه الأمطار في أثناء موسم الخريف حيث يحفظون مقادير كافية من المياه في الحفائر ليسقوا منها حيواناتهم (١٩).

أنماط الاستعمال اللغوي

لدراسة مدى المحافظة اللغوية والتحول اللغوي في المجتمع يجب قياس درجة التغيير في أنماط الاستعمال اللغوي المعتاد في ذلك المجتمع، في أكثر من فترة زمنية، وفي أكثر من مجال واحد للاستعمال في حالة التحول اللغوي، ومدى الاستقرار وعدم التغيير لأنماط الاستعمال اللغوي في حالة المحافظة اللغوية (٢٠).

لقد أعطتنا أنماط الاختيار اللغوي المعاصر وما يرتبط بها من عوامل اجتماعية، بالاضافة الى الأدلة التاريخية، الاسس العلمية لرصد ومتابعة كيفية حدوث التغيير في أنماط الاستعمال والاختيار اللغوي. فالفوارق الحالية في الاستعمال والاختيار اللغوي بالنسبة للمجموعات العمرية المختلفة ـ الاطفال والشباب والشيوخ ـ هي انعكاس للتغيير الذي حدث عبر السنين داخل المجتمع الذي خضع لعملية التحول اللغوي (٢١).

تتسم التحول اللغوي بنفس الخصائص الأخرى لأي نوع من أنواع التغيير اللغوي وهو ينتج عن عدم تجانس في كثير من النواحي كما انه يرتبط كثيراً بتغيرات اجتماعية واسعة والتي تؤدي بدورها الى ضعف الروابط الاجتماعية القديمة والى ضعف الولاء الاثني واللغوي و بالتالي الى تغيير الذاتية والهوية الشخصية للمتحدثين.

هنالك عدة عوامل تؤثر في عملية اعادة توزيع أنماط التخاطب المستعملة حسب الأغراض في جميع المعاملات اليومية. فقد نجد أن الأنماط الثابتة سابقا والتي كانت تعكس هوية المتحدث كالآحادية اللغوية قد أصبحت الآن تستعمل استعمالا متغيراً وغير ثابت نتيجة لظهور الثنائية اللغوية في المجتمع واستعمال لغات أخرى بجانب اللغة الاثنية.

يعتبر عرب الشوا في مرحلة انتقالية واضحة. فأنماط التفاعل الاجتماعي والاستعمال اللغوي في تغيير دائم. وهي تختلف بين جيل الآباء وأبنائهم وأحفادهم، أي بين ثلاثة أجيال متعاقبة كما تختلف الأنماط اللغوية المستعملة حالياً عن الأنماط اللغوية التي كانت تستعمل بواسطة جيل المهجر، الذين هاجروا قبل مئات السنين. فنجد الآن أن الكبار أكثر تمسكاً بالأنماط القديمة بينما نجد الصغار أكثر إلفة واستعمالا للانماط اللغوية الجديدة والتي حدثت نتيجة لتغير العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ونتيجة للمؤثرات المختلفة التي أدت الى تأقلمهم الى البيئة الجديدة في برنو.

يحدث الاختلاف في الأنماط المعاصرة للاستعمال اللغوي بين المتحدثين المختلفين في العمر بطريقتين : أما أن المتحدثين يغيرون بانتظام في أنماط اختيارهم اللغوي كلما تقدمت بهم السن بحيث أننا نجد في كل جيل أن الصغار منهم يستعملون اللغة العربية أكثر ثم ينتقلون الى اللغة الكانورية أكثر كلما تقدم بهم السن. أو أن تغيراً علمانياً قد يحدث في استعمال لغة ما ففي هذه الحالة نجد أن أبناء الجيل الواحد يبقون على أنماطهم المستعملة بدون تغيير يذكر طيلة الحياة الا أن كل جيل يختلف بانتظام عن الأجيال الأخرى السابقة له بحيث أن اختيار الكبار يمثل تاريخياً أقدم أنماط الاستعمال اللغوي والتي استبدلت بأنماط جديدة بواسطة جيل الصغار (٢٢).

بالرغم من أن النمط السائد حاليا هو اتساع الثنائية اللغوية والتعدد اللغوي في مجتمعات عرب الشوا الا ان الآحادية اللغوية كانت هي النمط الغالب في الماضي حيث كان الآباء يتحدثون فقط اللغة العربية مع أفراد الأسرة و بقية أفراد الوحدة الأثنية من الأهل والأقارب والمعارف في القرية ثم ظهرت الثنائية اللغوية في اللغة العربية والكانورية التي كانوا يتعاملون بها في الأسواق والقرى المجاورة ومع الأغراب. ثم انتشر التعدد اللغوي في العربية والكانورية والهوسوية والتي كان لا يعرفها الا قلة من التجار والموظفين حتى أوائل الستينات. أما الآن فقد أصبح شائعاً استعمال كلا من الهوسوية والكانورية بجانب اللغة العربية حتى بواسطة عرب الشوا فيما بينهم.

ومن هذا يتضح أن أنماط الاستعمال اللغوي كانت تختلف فيما مضى عن ما هو مألوف اليوم فاستعمال اللغة الهوسوية أو الكانورية بواسطة الاجيال المعاصرة وخاصة بين الأطفال فيما بينهم شيء عادي بالمقارنة مع ما سبق حيث كان الأطفال في سن هؤلاء يستعملون اللغة العربية فقط فيما بينهم.

هنالك معلومات عن الاستعمال اللغوي في المدارس الابتدائية الحكومية وفي المعاملات التجارية. فقد كان الطلاب يدرسون المرحلة الابتدائية باللغة الانجليزية في المدارس الحكومية أما الآن فلغة التدريس هي اللغة الكانورية أو الهوسوية مما يساعد على نشرها كما أن المعاملات

التجارية كانت تجرى سابقا باللغة العربية والكانورية أما اليوم فقد أصبحت تجرى باللغة العربية والكانورية والموسوية اذ اننا نجد التجار والحرفيين يتعلمون الموسوية لأنها تساعدهم في أعمالهم وفي معاملاتهم مع زبائنهم.

التغيير في انماط الاستعمال اللغوي قد يحدث في حياة الانسان في سن معينة، وفي العادة عندما يتغير مركز الانسان الاجتماعي أو طبيعة عمله تغييراً كبيراً فمثلا نجد أن الأطفال في السنوات الأخيرة عادة، ما يستعملون اللغة العربية وحدها مع آبائهم قبل دخول المدرسة ولكنهم يستعملون اللغة الكانورية أو الموسوية بالاضافة الى اللغة العربية بعد دخولهم المدرسة كذلك أن الزواج قد يؤدي تغيير الاستعمال اللغوي تحت ظروف خاصة، فمثلا أن الفتاة تستعمل اللغة العربية وحدها مع والديها حتى زواجها ولكنها بعد زواجها والعيش مع والدي زوجها قد تتحدث اللغة الكانورية في معاملاتها اليومية.

لقد قيل أن أطفال المهاجرين يملكون ناصية لغتهم الاثنية في طفولتهم أكثر من كبرهم وذلك لأنهم يجدوا أن استعمال لغتهم الأثنية محدود في مجالات التخاطب اليومية خارج البيت ولذلك يكون استعمالها ليس ضرورياً. ومن الملاحظ أن استعمال اللغة الموسوية والكانورية قد انتشر وسط أبناء الجيل الحالي بغض النظر عن أنماطهم السكنية وقطاعاتهم المهنية اذ يكثر استعمالهما في مدينة ميدوغري وفي القرى والبوادي كما ينتشر استعمالهما وسط قطاع المزارعين والتجار والحرفيين والموظفين كذلك وليس فقط أن استعمال اللغة الموسوية قد ازداد في السنوات الأخيرة، ولكنه كان بطريقة منظمة اذ انها انتشرت أولا في المدن والحواضر قبل أن تستعمل في القرى والبوادي بواسطة المزارعين والرعاة.

ومما تقدم يمكن تلخيص الأنماط اللغوية المستعملة في مجتمعات عرب الشوا فيما يلي :

١ ـ النمط القديم والمنفرد بالاستعمال هو استعمال اللغة العربية وحدها.

٢ ـ ظهور الثنائية اللغوية في اللغة العربية والكانورية.

٣ ـ استعمال الغة الكانورية وحدها والتحول عن اللغة العربية.

٤ ـ شيوع التعدد اللغوي واستعمال العربية والكانورية والموسوية.

٥ ـ استعمال اللغة العربية والموسوية والتحول عن الكانورية.

٦ ـ استعمال اللغة الكانورية والموسوية والتحول عن اللغة العربية.

٧ ـ استعمال اللغة الموسوية فقط والتحول عن اللغة الكانورية.

تجدر الاشارة الى أن انماط الاستعمال اللغوي الجديدة والتي ظهرت نتيجة للتمازج والتفاعل بين عرب الشوا والمجموعات اللغوية الأخرى قد تستعمل جنبا الى جنب مع الأنماط اللغوية القديمة. اذ أن التحول والتغيير لا يتم بين عشية وضحاها. ولكنه يتم بالتدريج و بصورة بطيئة.

وتجدر الاشارة كذلك الى أن الزيادة المضطردة في استعمال اللغة الكانورية والموسوية لم تؤثر بطريقة متساوية على كل الثنائيين لغوياً وأن الاختلاف بين قبول النمط الجديد بواسطة بعض المتحدثين من عرب الشوا ورفضه بواسطة عدد آخر من أفراد نفس الجيل يوضح لنا الدوافع الاجتماعية التي صاحبت ذلك التغيير في أنماط الاستعمال اللغوي.

هنالك علاقة وطيدة بين المرتبة الاجتماعية والمهنة وبين الاستعمال اللغوي والتحول اللغوي من جهة أخرى. ففي كل جيل نجد أن أكثر الذين يستعملون اللغة العربية هم الذين يعملون في قطاع الرعي والزراعة من سكان القرى والبوادي. كما ينتشر استعمال اللغة الكانورية والموسوية وسط الذين يعملون في قطاعات غير الزراعة والرعي كالتجارة والوظائف الحكومية. مما يدل أن الذين يعملون في قطاعات غير الزراعة والرعي قد قبلوا الأنماط الجديدة أكثر من الذين يشتغلون بالرعي والزراعة. وبذلك هم أكثر تعرضا للتحول اللغوي من العربية الى الكانورية أو الموسوية من المزارعين والرعاة.

وحينما نقارن بين الأجيال الثلاث نجد أن استعمال اللغة العربية يكثر وسط جيل الآباء ويقل وسط جيل الأحفاد بغض النظر عن قطاعاتهم المهنية اذ أن الآباء سجلوا درجة منخفضة للتحول بالمقارنة مع الأبناء والأحفاد، كما أنه أكثر انتشاراً وسط الأناث من الذكور بغض النظر عن أماطهم السكنية.

هنالك علاقة بين مكان الميلاد ودرجة المحافظة أو التحول اللغوي فالأفراد الذين نزحوا من مكان ميلادهم أكثر تعرضا للثنائية اللغوية من الذين ظلوا في قراهم كما أن الذين يعيشون في مناطق معزولة أكثر محافظة على لغتهم الاثنية من سكان المدن لأن هناك علاقة وطيدة بين السكن في المدينة وانتشار الثنائية اللغوية.

كما أن هناك علاقة بين عمر الفرد المهاجر الى المدينة ودرجة المحافظة أو التحول اللغوي. كلما كان المهاجر صغيراً في عمره كلما كان ارتباطه بمكان ميلاده ضعيفاً وبذلك تكون فرص تعلمه للغة الكانورية أو الموسوية كبيرة وسريعة. وكلما كان المهاجر كبيراً في عمره كلما كانت فرص تأقلمه على مجتمع المدينة وتعلمه للغات أخرى ضعيفة لأنه أكثر ارتباطاً بمجتمع القرية ومجتمع الوحدة الاثنية.

للمستوى التعليمي وعدد سنوات الدراسة ثم المقدرة على القراءة والكتابة علاقة قوية وارتباط وثيق بالمحافظة اللغوية أو التحول الغوي فكلما كان الفرد متعلما كلما كانت فرص استعماله للغات أخرى أكثر حيث أنه يكون أقرب للثقافة القومية وأكثر ترحالا من مكان لآخر وأكثر احتكاكاً وتفاعلا مع غيره من أفراد الوحدات الاثنية الأخرى كما أنه أقل ارتباطاً بالحياة الاثنية التقليدية وأقل معرفة وتأثراً بالثقافة الاثنية.

التعليم والمقدرة على القراءة والكتابة

كان التعليم بين عرب الشوا يقتصر على التعليم الديني والذي يقوم بتعليم ما يفي حاجة الدين وآداء الصلاة أما التعليم الدنيوي فقد كان شبه معدوماً اذ أنهم كانوا يعتقدون في كفر الدارسين في المدارس (٢٣).

ما زالت الدراسة في المدارس القرآنية (الكتاتيب) تتبع نفس الأساليب التقليدية القديمة وبالتالي لا تجذب التلاميذ للاستمرار في الدراسة وأن مدرسوا الكتاتيب لا يتمتعون بأي كفاءة تعليمية أو تربوية لذلك لم يكن لها دور يذكر في رفع الأمية وتعليم القراءة والكتابة أكثر من مجرد المقدرة على آداء الصلاة.

تقدر نسبة الأمية وسط عرب الشوا بحوالي ٧٤،٥٪ والجدير بالذكر أن هذه النسبة المرتفعة أكبر من متوسط الأمية في نيجيريا حيث أن نسة الأمية وسط الكبار تبلغ ٦٦٪.

من الملاحظ أن النساء عامة أقل تعليما وأكثر أمية من الذكور بكثير وتعزى ظاهرة احجام الاناث عن التعليم للتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع ومما هو جدير بالذكر أن نسبة تسرب الفتيات من المدارس ترتفع عن نسبة الذكور وخاصة في السنوات الأخيرة من المرحلة الابتدائية. وتعزى هذه الظاهرة الى أن الفتاة في هذه المرحلة تكون قد قاربت سن الزواج و بالتالي تخرج من المدرسة وتبقى في البيت. وتنتشر هذه الظاهرة كذلك وسط الذكور اذ يمثل الأطفال الذكور ما بين السابعة والخامسة عشر من العمر عنصر هاما في مساعدة العائلة في عملها الاقتصادي سواء كان رعياً أو زراعة أو تجارة. ولذلك يتسيبون من المدارس في هذه السن.

الذين يتنأوا باللغة الكانورية أو الهوسوية بجانب اللغة العربية في مرحلة الطفولة المبكرة قد نالوا حظاً من التعليم وادعوا المقدرة على القراءة والكتابة أكثر من الذين تنبأوا باللغة العربية وحدها مما يشير الى أن ادعاء اللغة الكانورية أو الهوسوية كلغة أم بجانب اللغة العربية له ميزة ايجابية نحو التعليم ورفع الامية كما يوضحه الجدول أدناه.

العلاقة بين لغة الام والتعليم
والمقدرة على القراءة والكتابة

لغة الام	الذين تلقوا تعليماً		الذين ادعوا المقدرة على القراءة والكتابة	
	النسبة المئوية	العدد	النسبة المؤية	العدد
١ـ اللغة العربية	٪٤٦،٦	٨٤١/٣٩٢	٪٢٣،٨	٨٤١/٢٠٠
٢ـ عربي كانوري	٪٦٣،٦	٥٥/٣٥	٪٣٢،٧	٥٥/١٨
٣ـ عربي هوسا	٪٧٣،٣	٤٥/٣٣	٪٤٢،٢	٤٥/١٩
٤ـ عربي هوسا كانوري	٪٦٩،٠٠	٢٩/٢٠	٪٣٤،٥	٢٩/١٠

استعمال اللغة العربية:

تعتبر اللغة العربية أكثر اللغات تداولا واستعمالا وسط مجتمعات عرب الشوا في ولاية برنو وقد ادعى استعمالها كلغة أم في مرحلة الطفولة المبكرة كل أفراد هذه العينة بينما ادعى استعمالها حاليا ٩٦،١٪ من أفراد هذه العينة وهي أكثر استعمالا في البيت مع أفراد الأسرة من خارجه سواء كان في مكان العمل أو المدرسة أو في علاقات الجوار. و بالرغم من أنها تستعمل حارج البيت بواسطة أفراد هذه العينة الا أن ذلك لا يميرها بأنها لغة التعامل السائدة في الأسواق في برنو وذلك لأنها تستعمل في نطاق محدود وغالباً بواسطة عرب الشوا فيما بينهم.

حوالبي ١٨،٩٪ فقط من أفراد هذه العينة قد ادعوا استعمال اللغة العربية وحدها في جميع مجالات الحياة اليومية وتجدر الاشارة الى أن عددهم في تناقص مستمر وذلك لأن هنالك زيادة مضطردة في الثنائية اللغوية والتعدد اللغوي واستعمال اللغة الكانورية أو الهوسوية أو كلاهما معا جانب اللغة العربية وسط مجتمعات عرب الشوا في برنو.

أغلب الذين نشأوا باللغة العربية وحدها في مرحلة الطفولة المبكرة ما زالوا كدلك يستعملونها وحدها ولا يعرفون لغة غيرها من سكان القرى والبوادي الذين في الأربعين من العمر وما فوق. وأكثرهم من الذين ظلوا في قراهم ولم يتلقوا تعليما والذكور منهم يشتغلون بالرعي والزراعة الاناث لا يقمن بعمل الا ادارة شؤون البيت أو مساعدة أرواجهن في الرراعة أو الرعي. والأطفال الآحاديون لغو ياً في اللغة العربية ما زالوا مرتبطين بالبيت ولم يصلوا العمر الذي يصبحوا فيه

نشطين اجتماعياً واقتصادياً حتى يتعرضوا للغات أخرى فنشاطاتهم محدودة الآن لا تتجاوز أفراد الأسرة وعلاقات الأقران من الجيران أما الشيوخ فأكثرهم من النساء ولم تكن لهم دوافع قوية أو ميول لتعلم لغات أخرى غير العربية.

استعمال اللغة الكانورية:

اللغة الكانورية هي لغة التعامل والتخاطب السائدة الثانية وسط مجتمعات عرب الشوا من حيث كثرة عدد الذين ادعوا استعمالها اذ انها أكثر اللغات انتشاراً واستعمالا في ولاية برنو ويمكن قياس ضغوط اللغة الكانورية كلغة أولى للغالبية العظمى للسكان في ولاية برنو على غير متحدثيها كلغة أم من عرب الشوا عن طريق معرفة العدد الكلي ومكانة سكن والمرتبة الاجتماعية للذين ادعوا استعمالها حالياً ـ أي بعد مرحلة الطفولة المبكرة ـ ومقارنة كذلك بعدد الذين ادعوا استعمالها كلغة أم في مرحلة الطفولة المبكرة. و باجراء هذه المقارنة نجد أن أكثر من ٦٠٪ من أفراد هذه العينة قد تأثروا بضغوط اللغة الكانورية وتعلموها بعد مرحلة الطفولة المبكرة وهي مفضلة كلغة ثانية بشدة بالمقارنة مع اللغة الهوسوية والانجليزية.

أكثر من نصف الذين ادعوا معرفة اللغة الكانورية لم يسافروا بعيداً عن قراهم ولم يجدوا الفرصة للعيش في المدينة مما يدل على أن تعلمها واستعمالها لم يكن قاصراً على المدينة فهنالك كثير من الأفراد عندهم اتصال باللغة الكانورية وبمتحدثيها في قراهم و بواديهم كما أن بعضهم مرتبط بمدينة ميدوغري ادارياً واقتصادياً مما جعلهم في اتصال دائم بمتحدثي اللغة الكانورية كما أن كثيراً من سكان القرى يزورون المدن لأغراضهم واحتياجاتهم اليومية مما يعرضهم للغة الكانورية.

يبدو أن التعليم لا يلعب دوراً كبيراً ومهماً في تعلم اللغة الكانورية اذ أن أكثر من ٥٠٪ من الذين يستعملونها من أفراد هذه العينة لم يتلقوا تعليماً نظامياً كما أن معظم الأطفال تعلموا اللغة الكانورية قبل سن المدرسة أو قبل العمل والسفر بعيد عن قراهم.

استقر بعض العرب في القرى الزراعية بعد انشاء مشروع بحيرة تشاد الزراعي مما دفعهم لتعلم اللغة الكانورية للتخاطب مع المزارعين والاداريين بالمشروع.

تستعمل اللغة الكانورية خارج البيت في السوق أو مكان العمل أو غيره بواسطة أكثر من ٦٠٪ من أفراد هذه العينة وهي أكثر استعمالا بواسطة الذكور من الاناث وذلك لأن الذكور أكثر نشاطاً اجتماعياً واقتصادياً من الأناث مما يعرضهم للغة الكانورية، كما أن كثيراً من الذكور يعملون في الأسواق كتجار وجزارين وعطارين و بائعي الخضار وخياطين ونجارين مما يدفعهم لتعلم اللغة الكانورية من أجل التعاون والتخاطب مع زبائنهم وعملائهم من أفراد الوحدات

الأثنية الأخرى.

اللغة الكانورية أقل استعمالا في البيت من السوق مما يشير الى أن انتشار اللغة الكانورية في البيت بطيئاً بالمقارنة مع استعمالها خارج البيت في السوق أو المدرسة أو مكان العمل ومن الملاحظ أن النساء أقل ميولا لاستعمال اللغة الكانورية أو أي لغة أخرى غير العربية في البيت.

استعمال اللغة الهوسوية

تلعب اللغة الهوسوية دوراً مهماً للتعامل والتخاطب بين عرب الشوا والوحدات الأثنية الأخرى وهي من أكثر اللغات التي تستعمل بين الأفراد الذين ينتمون لوحدات أثنية أو مجموعات لغوية متباينة في ولاية برنو وقد ادعى استعمالها حوالي ٣/٢ أفراد هذه العينة وهي أكثر انتشاراً في مدينة ميدوغري من القرى والبوادي كما أنها أكثر استعمالا بواسطة الذكور من الأناث وقد سجل الأطفال أعلى نسبة بين مجموعات العمر الثلاث وسط الذين ادعوا تحدث اللغة الهوسوية وتجدر الاشارة الى أن استعمالها وسط مجتمعات عرب الشوا في ازدياد مستمر مما يشير الى أنها في طريقها لأن تحل محل اللغات المحلية في ولاية برنو سواء كان في البيت أو خارجه الا ان درجة انتشارها في السوق ومكان العمل أو المدرسة أكثر وأسرع بالمقارنة مع درجة انتشارها في البيت وسط أفراد الأسرة.

كان تعلم اللغة الهوسوية نتيجة للضغوط المحلية أكثر من تعرض متحدثيها لها كلغة سائدة للتعامل والتخاطب في المدينة فاذا أخرجنا كل الذين ادعوا استعمالها في مدينة ميدوغري ما نزال نجد نسبة كبيرة بين سكان القرى والبوادي الذين يتحدثون اللغة الهوسوية وذلك لأن للغة الهوسوية قوة ذاتية خاصة تساعدها على الانتشار.

حوالي ٩١،٨٪ من الذين يتحدثون اللغة الهوسوية حالياً قد تعلموها بعد مرحلة الطفولة المبكرة اذ أن ٨،٢٪ فقط قد زعموا استعمالها كلغة أم منذ مرحلة الطفولة المبكرة.

المحافظة على اللغة العربية

بالرغم من الزيادة المضطردة في استعمال اللغة الكانورية والهوسوية بواسطة عرب الشوا الا انهم ما زالوا يتمسكون باللغة العربية كثيراً فهي أبعد من أن تموت وتندثر. فمن المتوقع أن تبقى اللغة العربية وتستمر الثنائية اللغوية أو التعدد اللغوي لعدة قرون أخرى حتى بعد الانصهار الأثني والسياسي التام لعرب الشوا داخل المجموعات الوطنية في برنو وذلك للشعور الطيب

والايجابي نحو لغتهم وثقافتهم وللقداسة الدينية للغة العربية اذ انها لغة القرآن والاسلام كما أن هنالك علاقة قوية بين التمسك بالاثنية واللغة العربية أذ انهم من خلال تحدثهم بها وانتسابهم اليها يشعرون بالعزة والفخر و يرون أنفسهم أرفع نسباً ومكانة من الوحدات الأثنية الأخرى في برنو ويمكن تلخيص العوامل التي ساعدت على المحافظة على اللغة العربية في مجتمعات عرب الشوا وجعلتهم يقاومون الانصهار فيما يلي :

١ ـ يفوق تعداد عرب الشوا تعداد كثير من الوحدات الأثنية الأخرى في ولاية برنو وربما يقع في المرتبة الخامسة من حيث الكثافة السكانية حسب احصائية ١٩٦٣ م. وقد كونوا جزيرة لغوية كبيرة حيث بنوا لأنفسهم مجتمعاً معزولا ومحصوراً يكفي احتياجاتهم حيث كانوا يعتمدون كثيراً على مواردهم الخاصة و بذلك استطاعوا أن يغلقوا أنفسهم بعيداً عن التيارات الحديثة وقد سمح لهم هذا التعداد السكاني بنفوذ سياسي واقتصادي في الولاية كما سمح لهم بالمشاركة في ادارة الشؤون المحلية وقلل من ضرورة التزاوج مع الوحدات الأثنية الأخرى.

٢ ـ تمثل الخصائص الاجتماعية والثقافية لعرب الشوا واحدة من أهم العوامل التي ساعدت على المحافظة على اللغة العربية وقد خلق فخرهم وعزتهم بالعروبة شعوراً قوياً نحو التماسك بالأثنية، مما ساعدهم كثيراً على المحافظة على اللغة العربية. و بالرغم من أنه لم تكن هنالك جهود منظمة للحفاظ عليها. فلم يتبنوا انشاء مؤسسات تعليمية أو اجتماعية أو ثقافية خاصة بهم. وانما كانت المحافظة تلقائية من غير جهود موجهة ومخططة.

٣ ـ وربما ساعد على دلك الشعور الايجابي نحو اللغة العربية والذي تحمله الوحدات الأثنية الأخرى في برنو وخاصة الكانوريين الذين يمثلون غالبية سكان الولاية وأن هناك تماثل ثقافي واجتماعي بالاضافة الى وحدة الدين مما أدى الى القبول والرضا والى التعاطف والتعايش معهم من جهة الكانوريين.

٤ ـ وكذلك كان لاعتراف الدولة بالتعليم الثنائي والسماح بانشاء المدارس العربية والاسلامية الحكومية والخاصة والتي تستخدم اللغة العربية وسيلة للتدريس في معظم أنحاء الدولة دوراً كبيراً في تعليم اللغة العربية وتوفير الكتب العربية كذلك.

٥ ـ السكنى في القرى والبوادي والاشتغال بالرعي والزراعة جعلهم يقفون عن بعد وفي معزل عن المؤثرات الحضارية الحديثة وعن التيار العام للحياة وسط الكانوريين وغيرهم من الجماعات مما أدام العادات والتقاليد والقيم العامة السائدة في مجتمعاتهم. كما أن انخفاض مستوى التعليم وسطهم قد أدى الى تماسكهم وقلل عن فرص العمل في الوظائف الحكومية التي تؤدي الى التنقل من منطقة لأخرى والى التمدن السريع والتفاعل مع الأغلبية والى المشاركة في شئونهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٦ـ تبث الأذاعة الأقليمية في ولاية برنو النشرات الأخبارية اليومية المحلية بلهجة الشوا العربية كما تبث بعض البرامج الاجتماعية والثقافية والترفيهية يومين في الاسبوع. وبالاضافة الى ذلك تبث اذاعة صوت نيجيريا من لاجوس برامج يومية باللغة العربية، كما أن كثيراً من المحطات الاذاعية العالمية تبث برامجاً متنوعة ومختلفة باللغة العربية.

التحول من اللغة العربية

لقد لوحظ انتشار هذه الظاهرة منذ وصول أولى الهجرات العربية الى برنو فقد ذكر تمبل Templ أن كثيراً منهم قد انصهروا وسط الكانوريين والفلانيين وغيرهم من القبائل المحلية وأن كثيراً منهم قد أصبحوا يتحدثون اللغة العربية قليلا أو لا يعرفون مطلقاً (٢٥) وذكر بالمر Palmar أن العرب الذين انصهروا وسط الفلانيين يمثلون ثلث جملة الذين ينضوون تحت هذه القبائل (٢٦).

حوالي ٢،٧٪ من الذين ادعوا استعمال اللغة العربية في مرحلة الطفولة المبكرة من أفراد هذه العينة قد زعموا عدم استعمالها حالياً في جميع مجالات التخاطب اليومية حتى وسط أفراد الأسرة فيما بينهم داخل البيت مما يشير الى التحول التام منها الى الكانورية أو الهوسوية أو اليهما معاً.

تجدر الاشارة الى أن التحول قد حدث في مجموعات العمر الثلاث الا أنه أكثر انتشاراً وسط الأطفال ثم يليهم الشباب وأخيراً الشيوخ ومن الملاحظ أنها ظاهرة أكثر انتشاراً في مدينة ميدوغري من القرى والبوادي كما أنها أكثر انتشاراً وسط الذكور من الاناث.

بعض الذين ادعوا استعمال اللغة العربية كثيراً في مرحلة الطفولة المبكرة قد زعموا استعمالها نادراً حالياً وبالرغم من أن هذا لم يكن تحولا كاملا أذ انهم ما زالوا يستعملونها الا ان ذلك الانحطاط في درجة الاستعمال اشارة الى أن هؤلاء يخضعون لعملية تحول تحت التكوين.

هنالك عوامل عديدة قد تؤدي الى التحول من لغة الى أخرى وغالباً ما نجد أن نفس العوامل التي أدت الى تعلم اللغة الكانورية والهوسوية واستعمالهما في جميع مجالات التخاطب اليومية هي التي ساهمت في حدوث التحول التام من العربية الى الكانورية والهوسوية. ويمكن تلخيص هذه العوامل فيما يلي :

١ـ القوة العددية الكبيرة تضاعف من الاتصال والاحتكاك بالمجموعات المحلية وخاصة بالبيئة الكانورية. وتؤدي كذلك الى المشاركة في الحياة السياسية مما يولد انقسامات وأجنحة داخل المجموعة الأثنية مما يؤدي الى انشطار بعض الأفراد وتكاملهم مع الأغلبية فيقود ذلك الى ضياع لغتهم الأثنية واستعمال لغة الأغلبية.

٢ـ السياسة التعليمية القومية والتخطيط الثقافي والاجتماعي يعمل على أساس التجانس العام في

الدولة بين كل المجموعات الأثنية واللغوية مما يقلل دعم جهود المحافظة على اللغات والثقافات الأثنية عبر الأجهزة الاعلامية كالاذاعة والتلفزيون وغيرها من الوسائل التي تعمل على خلق ثقافة قومية متجانسة في كل الدولة.

٣- التماثل الثقافي وخاصة بين الشوا والكانوريين كثيراً ما يؤدي الى تآكل وتفتت الشعور بالانتماء الأثني والى اذابة الحواجز والخلافات بينهما مما يؤدي الى الاندماج والانصهار وضياع اللغة العربية.

٤- تكسر العزلة وتطور المدنية والحضارة وتسهيل سبل النقل والمواصلات أدى الى التحول الاجتماعي والاقتصادي والثقافي مما أثر بدوره في نشر لغات الغالبية والحد من استعمال لغات الأقليات.

٥- التزاوج بين الوحدات الأثنية الأخرى كثيراً ما يؤدي الى ضياع اللغة الأثنية.

٦- انه لمن الصعوبة ان لم يكن من المستحيل بالنسبة للمهاجرين ذوي المستوى التعليمي المنخفض أن ينشؤا مؤسسات تعليمية ذات جودة كافية بحيث تكون درعاً وترساً واقياً لأبنائهم ضد التيار التعليمي العام والذي يستخدم الكانورية أو الهوسوية والانجليزية كوسيلة للتدريس وكثيراً ما نجد أن الأطفال لا يرغبون في قبول نقص دونية التعليم أو الشعور بالنقص بسبب التعليم العربي ولذا يرفضون الدراسة في المدارس العربية ونتيجة لذلك الرفض وما يلازمه من تميز أنفسهم مع الأغلبية كان رفضهم للغتهم الأثنية والتحول الى اللغة الاغلبية.

الهوامش

١) أنظر غلادنثي «أحمد سعيد»، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، ص. ٣٤

٢) Notes on the Tribes, Provinces, and States of Northern Provinces of Nigeria G L Temple, ed p. 22

٣) Islam in West Africa, p. 17

٤) الوزان، الحسن بن محمد، وصف افريقيا، ترجمة من الفرنسية الى العربية الدكتور عبد الرحمن حميده، انظر الحاشية ص ٧٦.

٥) أنظر The Sultanate of Borno p 329

وجاء فيه: ashi obstinacy, wa the people of

٦) تاريخ الاسلام وحياة العرب في امبرطورية كانم برنو، ص ٩

٧) الدكتور عبد الرحمن أيوب، ودكتور آركيي، ملاحظات عن لغة عرب الشواو ص ٢، بحث قدم في مؤتمر علم اللغة لغرب افريقيا بجامعة دي ما وندي بالكمرون ابريل ١٩٧٤ م.

٨) الدكتور يوسف فضل حسن، الجذور التاريخية للعلاقات العربية الافريقية، العرب وافريقيا، ص ٤٠.
٩) الدكتور عون الشريف قاسم، «قاموس اللغة العامية في السودان»، ص ١٤.

١٠) Palmar, p 42, 43

١١) Denham in Borno, p 235

١٢) The sultanate of Borno, p 198

١٣) Barth, Vol II, p 99

١٤)

١٥) Palmar, p. 43

١٦) Palmar, p 42

١٧) Barth, p 89

١٨) Nachtigal, G. vol II p. 439

١٩) Palmar, p 5

٢٠) Joshua A Fishman, Language Maintenancs and Language Shift as field of inquiry Language Loyalty in the United States p 424

٢١) Susan Gal, Language Shift, Social Determinants of Linguistic in bilingual Austria

٢٢) Susan Gal, p. 154

٢٣) أنظر الشريف ابراهيم صالح، ص ١٢٧

٢٤) South, 120 The Third World Magazine September, 1985

٢٥) أنظر تمبل ص ٢٢
٢٦) أنظر بالمر ص ٤٣.

مراجعة في المقالات الاسلامية

نأمل من هذا الباب القاء نظرة موجزة على المقالات المنشورة في المجلات الاسلامية... وحرصنا أن تتناول المقالات مواضيع مختلفة ومن مدارس عدة...

التدوين والفقه والدولة : نظرات في نشوء الفقه الاسلامي

رضوان السيد

ظهرت الاشارات الاولى الى التدوين مع بداية القرن الثاني الهجري. وأريد بالتدوين التقنين أي أن يتحول العلم والسنن القولية والعملية للرسول وأصحابه الى سُنة للدولة أو عرف قانوني لها. وثلاثة أمور دفعت للاسراع بذلك :

١ ـ أن الشريعة الاسلامية في مجال الانتشار بين السواد كانت تتحول الى أعرافٍ تستعصي على التقنين والاستيعاب والسيطرة.

٢ ـ أن الاجتماعي الفقهي والعرفي كان ينفصل تدريجياً عن السياسي.

٣ ـ اتجاه السلطة السياسية لضبط المجتمع والسيطرة عليه في كل المجالات وليس في المجال السياسي فقط.

فالدين مشترك، عليه تأسست الامة وقام عليها مشروعها. والمقصود هنا ليس الفصل بين الدين والدولة، بل بين الشريعة والسياسة، أي تحديد مجاليهما في قلب الدين.

والنص المبكر الشديد الاهمية والاقدم على ما يبدو ورد عن ابن المقفع (١٣٨ أو ١٣٩ هـ) يقول : «اختلاف هذه الاحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافهم أمراً عظيماً.. فيستحل الدمُ والفرجُ بالحيرة؛ وهما يحرمان بالكوفة.. ولو رأى أمير المؤمنين أي يأمر بهذه الاقضية والسير المختلفة فترفع اليه في كتاب..

وأمضي في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله.. وكتب بذلك كتاباً جامعاً. ويقول «...إنا سمعنا فريقاً من الناس يقولون: لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق، بنوا قولهم هذا بناء متوجاً.. وسمعنا آخرين يقولون: بل نُطيع الأئمة في كل أمورنا، ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته.. وليس هذا القول بأقل ضرراً منه.

والتنازل الذي يقوم به أبن المقفع اماما يقترحه على السفاح (١٣٢ - ١٣٦ هـ) والمنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ) هنا ضخم.. وهو يعترف للمرة الاولى بعد حقبة الراشدين.. ان مجال السلطة السياسية ليس محدوداً بالدين فقط، بل بربيبته الشرعية ايضا. ثم يعترف بأنه لا مساغ أولا سلطة لأمير المؤمنين في مجال الشريعة.. كل ما يتركه له في هذا المجال الحق في ترجيح رأي فقهي على آخر واصدار «قانون» بذلك من ضمن الآراء الفقهية السائدة.

الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الاسلامي

الفضل شلق

قامت الدعوة (الاسلامية) على أساس عهدين، أولهما بين الله ورسوله، وثانيهما بين الرسول وأهل المدينة. العهد الأول هو مصدر الدعوة والعقيدة، أما العهد الثاني الدي سمي «دستور المدينة» فهو الذي تأسست عليه الجماعة الاسلامية الاولى، جماعة الله..

كان تأسيس الجماعة الاسلامية مشروعاً سياسياً واعياً.. ينبع من مفاهيم الاخوة الاسلامية التي تخرج الفرد تدريجياً من اطار العلاقات القديمة، ويدخل في اطار تضامن الجماعة - الامة.

لم تتشكل الامة نتيجة الجمع العددي للقبائل.. فالامة بمقدار ما كان كيانها ينمو، كانت القبيلة تنشق على نفسها وتتفتت.

في حياة الرسول لم تكن هناك سلطة سياسية، بل كانت هناك سلطة الرسول الدينية التي ترشد الناس. لكن وفاة الرسول جعلت لزاماً على الجماعة تقرر انشاء سلطة سياسية تقودها.

جوهر المسألة اذن ان السلطة السياسية، الدولة، جاءت كتدبير لاحق لوجود الجماعة.

ان المشروع السياسي للاسلام هو تكوين الجماعة / الامة. فهي الاطار الوحيد الذي يمكن أن يمارس الفرد شعائر الدين كاملة. وهي المجال الوحيد لتحقيق الدين.. كانت المسألة الاولى التي واجهها المسلمون في سيرورة بناء دولتهم مسألة الخلافة. ورغم أن المسلمين يرغبون بالاعتقاد أن الشورى أمر ممكن التطبيق... لكن ذلك لم يحصل ابداً، لا في تولية أبي بكر ولا في العصور اللاحقة.. ويبدو الصراع بين علي ومعاوية وكأنه صراع بين فكرتين: فكرة الجماعة التي مثلها علي، وفكرة الدولة التي مثلها معاوية..

جاء الحكم الأموي ليرشح فكرة الدولة ويرسيها على قواعد امبراطورية تشبه الدولتين البيزنطية

ـارسية. كان القبول بالدولة رغم الاعتراض بضرورتها ورغم الدعوة الدائمة لطاعتها والرضوخ يـتـها، قبولا ينقصه الاعتراف الكامل بشرعيتها. فقد بقيت الدولة في نظرهم مؤسسة مشبوهة رغم ورتها، واستمر الموقف منها ملتبساً. وكان كبار الفقهاء يحافظون على نقاء معتقداتهم واستقامة كهم برفض قبول المناصب لدى الدولة.. لذلك لا يبدو غريباً أن مؤسسي المذاهب السنية الاربعة، يك بالفقهاء الشيعة، قد عانوا الكثير من الاضطهاد والسجن والضرب في عصريي الامويين ـاسيين.

تغيرت مهمة الدولة تغيراً جذرياً على يد العباسيين فبعد أن كانت الدولة الاموية تعتبر أن مهمتها ـاسية هي الاستمرار في الفتوحات، اعتبرت الدولة العباسية أن الفتوحات قد انتهت وأن مهمة لة الاساسية هي تحقيق التماسك الداخلي للمجتمع والدولة وقمع الفتن.

الاجتهاد العدد الثالث

ربيع ١٩٨٩ ص ١٥-١٠٠

طين والصراع العقدي-الحضاري

منير شفيق

ـلت فلسطين منذ فجر التاريخ أهمية استراتيجية استثنائية جعلتها نقطة صراع مركزية بين ـراتيجيات الدول الكبرى قديماً وحديثاً ذلك بالنسبة الى علاقتها بالصراع العقدي-الحضاري ي. ولم يعرف التاريخ صراعاً من هذا النوع الا وكان متضمناً في الصراع الأشمل: صراع العقيدة ـقافة والحضارة أي مهيمناً عليه من قبل البعد الاساسي-الجوهري الذي هو بعد العقيدة والفكر ـارة.

لقد ازدادت أهمية فلسطين بعد نزول الوحي على خاتم الانبياء صلوات الله عليه. فلقد احتدمت كة فوق أرضها وأصبحت السيطرة عليها عنواناً لميزان القوى بين الاسلام وقوى الكفر والشرك ولهذا هذا الصراع شاملا له طابعه العقدي-الفكري-الحضاري. وهو ما جعل الحرب في فلسطين عبر ـح تكتسي طابعاً دولياً شاملا.

ن الحروب الصليبية لم تتخذ طابعها الديني عبثاً باتجاه فلسطين والقدس ولقد أثبتت هذه الحروب ـية مركزية فلسطين في الاستراتيجية عقدياً وحضارياً كما عسكرياً وسياسياً واقتصادياً وانها تؤلف الصدام في الصراع العالمي التاريخي بين التوحيد والشرك.

رسالة الجهاد

عدد ٧٧، ص ٦٩-٧٧

مساهمة في تشخيص آلية الصراع بين العالم الاسلامي ومنظومات التسلط الغربية

د. حسن الصيفة

كان مفكرو المشروع العربي يمجدون قيم التقدم والآلة معتبرين اياها فاتحة عصر جديد لا بد له من أن يغلق ملف العنف الذي رافق مسيرة المجتمعات البشرية. ولكن وقائع تاريخ هذا المشروع لا تزال تثبت يوماً بعد يوم أن المشروع الغربي المعاصر كلما قطع شوطاً جديداً في مسيرته تعاظمت حاجته الى العنف والتسلط.

ان أي مشروع تحرري للشعوب المغلوبة يجب أن يأخذ في اعتباره مواجهة أصنام هذه القوة الغاشمة التي لا تمارس العنف على المستوى العسكري فقط بل تمارسه ايضاً عبر نظم العلاقات الاقتصادية. والفعل السياسي والنشاط الاعلامي.

ان خصوصية العالم الاسلامي تكمن في نظرة القوى الكبرى له. فهو عقدة الاساس في الخطر على نظام التبعية العالمي. وذلك بحكم ارصدته العقائدية وموقعه الاستراتيجي و بحكم امكاناته المؤهلة لصياغة مشروع انعتاق شامل.

التوحيد
عدد ٣٨ ص ٧٥-٨٩.

تأملات في الحرية الفكرية والسياسية في الاسلام

العلامة السيد محمد حسين فضل الله

ان مسألة الحرية الفكرية في المفهوم الاسلامي العقلي، وفي النصوص القرآنية لا تقف عند حد. فلم يمنع الاسلام الفكر من مناقشة أي شيء الا الاشياء التي لا يملك أدواتها في تفاصيل المعرفة اذ لا سبيل الى مواجهتها بطريقة فكرية تفصيلية ومن هنا كانت مشكلة الكفر لديه بالنسبة الى الكافرين. ليست مشكلة فقدانهم لعناصر القناعة اليقينية بمفردات الايمان. بل فقدانهم لتحريك الطاقات التي تنفتح على آفاق المعرفة ومفرداتها والابتعاد عن الأخذ بأسبابها مما جعلهم يهربون من الأسئلة التي تتحدى جهلهم وكفرهم.

لقد جعل الاسلام المسؤولية في الانحراف العقيدي خاضعة للقدرة على المعرفة بالقدرة الى الوصول الى عناصرها وأدواتها. فمن كان قادراً عليه. فلا عذر له في جهله وانحرافه. ومن كان عاجزاً فله العذر في دائرة عجزه.

ان الحرية الفكرية التي تسمح بطرح كل الافكار على مستوى حركة الصراع لا تؤدي دوماً الى الضلال. بل ربما تقوي جانب الحق عندما يكتشف الناس. خلال المقارنة. نقاط الضعف التي جوبها

الباطل في مقابل القوة التي تتمثل بالحق و يقودنا الحديث عن الجانب الفكري للحرية الى الحديث عن الجانب السياسي الذي يملك حركية أكثر على صعيد الواقع ولا سيما وقد كثر الحديث عن (ولاية الفقيه) التي قد يفهمها البعض على أنها تعني الخضوع المطلق للقرارات دون اعتراض أو مناقشة.
ان ولاية الفقيه، تعني الطاعة في حال عدم اكتشاف الخطأ، لأن أمر الفقيه. لا يمثل حالة موضوعية مطلقة بل يمثل حالة طريقية في الكشف عن الواقع، فلا مجال لوجوب الطاعة عند القطع بالخطأ.

التوحيد عدد ٤٣
ص ٢٧-٣٩

التوازن في التصور الاسلامي عن الواقع والمجتمع

الشيخ محمد علي التسخيري

ليس المقصود بالتوازن هنا التساوي من الجانبين وانما يقصد منه ملء الواقع بالشكل العادل بحيث يوضع الشيء في محله دون أن يلحق حيف باجزاء الواقع، وبحيث يشكل هذا الملء أفضل حالة لعالم الكمال. فهو (التوازن الحكيم) أو (التوازن العادل).
ان الاسلام يعمل على تقديم صورة متوازنة عن الواقع ويحدد الموقف المتوازن منه فهو ينظر الى كل الوجود الانساني ويحاول أن يغيره الى الشكل المراد. انه اعطاه التشريع وأقامه على أساس تصوري محكم محدد له فيه موقعه في كل التشكيلة الكونية

التوحيد عدد ٤٤
ص ٦٥-٧٧

العلاقة بين مبدأ التوحيد ومبدأ البراءة من المشركين

حبيب وائل

ان الصراعات التاريخية الكبرى التي شهدتها وستشهدها الحياة، انما كانت صراعات عقائدية، تتمحور حول تضاد الاقرار بتوحيد الله جل شأنه، والكفر والاعراض عنه تعالى.
وتقوم فلسفة التوحيد على ركيزتين الاولى وهي الطاعة المطلقة لله تعالى والثانية العصيان لما دونه.

ولذا فلا صلاح لأية تجربة انسانية ما لم يمكن مبدأ التوحيد عملياً في الواقع فاما سيادة الكفر والانحراف والبغي، واما سيادة التوحيد والحق والعدل. ومن هنا تبرز أهمية اقرار توحيد الله عملياً وشد الانسانية وفق هذا المبدأ واقصاء ولاية الاوثان وانماط الشرك السياسي ومن هنا ايضاً يبرر مبدأ البراءة من المشركين كمصداق عملي لنمط التوحيد للامة وللفرد.

ان مبدأ البراءة من المشركين أهم المصاديق العملية لحركة التوحيد العملي، كونه يمثل حالة من حالات التصدي لانماط التهديد، والمصادرة لأصل عملية الاعتقاد، ولحمل تعاليم الرسالة. لكون الشرك معلماً من معالم الانحراف العام.

التوحيد عدد ٤٠
ص ٢٦ـ٤٣

انفتاح الاسلام على الثقافات الأخرى

محمد حمد بدوي

ان القرآن الكريم هو النافذة التي أطلع منها العالم على الحضارات والد يانات والامم وساق من القصص ما فيه كل العبر، ومضى المسلمون على هدي قرآنهم في الانفتاح على الثقافات فنقلوا كتب اليونان والرومان والفرس الى أواخر عهد الدولة العباسية. ثم تلى دلك فترة إنغلاق واكتفاء ذاتي وتقوقع طويلة، تخللتها فترات صحو متفرقة وجاءت الحملة الفرنسية على مصر لتكشف عمق القاع الذي وصل اليه تخلف المسلمين تماما كما لم تعرف الهوة بيننا وبين «اسرائيل» في العلم والصناعة الا نكسة عام ١٩٦٧.

ان الانفتاح الاسلامي بعد طول انغلاق وتقوقع لم يبدأ مجسماً ومجسداً باجراءات رسمية وبعوث الا على يد محمد علي ومنذ بدأت «النهضة الحقيقية» انقسم الناس إزاءها الى ثلاثة أقسام

١ ـ فريق الرافضين للانفتاح
٢ ـ فريق قابل لكل ما هب علينا من أبواب الانفتاح
٣ ـ فريق منهجي كان يمثله المؤرخ المعروف الجبرتي.

المسلم المعاصر عدد ٤٤.
ص ٤٧ـ٥٨

فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الاسلامي

د. أحمد فؤاد باشا

أدت جهود الباحثين في تحليل العلوم المختلفة لتكوين نظرة شاملة الى الكون من خلال الربط بين سلوك الظواهر التي يتعامل معها الانسان ادت الى ظهور مبحث جديد ومتحدد في التفكير العلمي والفلسفي يطلق عليه اسم «فلسفة العلم».

وتعرض الدراسة لتحليل التركيب المنطقي للغة التراث العلمي الاسلامي في صوء المفاهيم المعاصرة وتقدم رؤية جديدة لخصائص العلم ومهجه، وتكشف النقاب عن آراء ونظريات علمية اسلامية أثرت على ثقافة وعلوم الغرب.

المسلم المعاصر عدد ٤٩
ص ٩-٢٦

اسهام الاسلام في الفكر السياسي العالمي

حالد م. إسحق

لقد تيسر للمؤسسات الدستورية التي انتجها الغرب منذ بداية القرن من الحظ ما لم يتيسر لغيرها حيث كان الطريق ممهداً لممارساتها. فتزايد الثروات التي كانت تضخها المستعمرات وسياسة التصنيع الشاملة حرجت أجيال حديدة أصابت الثراء وتخطت الحدود في مطامحها واستبدلت بالمسيحية التقليدية نمطاً حديداً من الاحلاق العلمانية سيطرت - بما صاحبها من رفاهية - على جماهير الناس وهو يجدون العمل ويحققون الرضا.

لقد بدأت المؤسسات الدستورية تصاب بالتصدع تلك المؤسسات التي كانت ماعتها موضع الثقة الكاملة. وما افترض من الديمقراطية القائمة على حكم الصفوة ان (ارادة الشعب) يمكن أن تكون أمراً متسماً بالعصمة لكن الثورات الاشتراكية والفاشية التي أوضحت للجميع أن (ارادة الشعب) قد احصعت لنوع مختلف من التعامل وان تجربة الاتحاد السوفياتي لم تكن هي المأساة الوحيدة في العصر الحديث، التي لم تتوقعها هذه الصفوة في الغرب، اد ظهر بوضوح شديد أن الادوات الحديثة في فرض السيطرة جعلت في الامكان استحواذ فئة لها التزامها الخاص على أتم بكاملها، وان الجزء الحاكم يمكن له أن يحكم في مسار التصويت و يوجهه بواسطة الارهاب.

ان الحكومة الدستورية ليست اداة حازمة للعمل الاجتماعي الهادف الى حير البشرية، وانما نستطيع فهم النظرية الدستورية الاسلامية بطريقة أفضل اذا وضعناها داحل السياق الاكبر لرؤيتها للعالم، وكذلك للمجال الاخلاقي فالوحدة الاساسية في النظرية الاسلامية هي ارادة مجتمعة على ميثاق مع الله

سبحانه.
يأتي موقف النظرية السياسية والاجتماعية الاسلامية من الانسان كأصل من أصولها و يأتي مبدأ لتوحيد كأساس لهذه النظرية.

المسلم المعاصر، عدد ٤٥
ص ٣٣-٩٩

اشكالية التراث والعلوم السياسية

د. يمن عبد الخالق مصطفى
يحث يتساول التراث من حيث كونه مدخلا لفهم الذات وتحديد الهوية على ضوء الخبرة الماضية فهو «دو طبيعة كلية واستمرارية، وذو بعد عربي واسلامي».
وكما أن الدعوة الى احياء التراث تعني احياء المعرفة بالتراث فان الكاتب يحدد تصوره على أن هذا الاحياء يقوم على دعامتين الاولى اللغة العربية والثانية التاريخ و يدعو المقال الى «التراث» بالمناهج الدراسية حيث أن الطريقة المعتمدة تحمل انحيازاً قيمياً للثقافة العربية وتحمل في الوقت نفسه الشك والتجاهل لقيمة التراث العربي الاسلامي.

المسلم المعاصر، عدد ٤٣
ص ٧١-٧٩

قراءة اقتصادية جديدة للزكاة

د. محمد صخرى

يجب أن تصاغ الزكاة صياغة نظرية محكمة اذا اردنا لها أن تتحول من مجرد «صدقة» يمنحها الغني للفقير الى جهاز ضريبي قوي قادر على استيعاب كل المتغيرات الاقتصادية وصهرها في بوتقته وتذويبها في منطقه.
وبالاضافة الى انها أي الزكاة تزكية للنفس فهي في نفس الوقت تزكية وتنمية اقتصادية للمال ايضا.

المسلم المعاصر، عدد ٤٧
ص ٦٩-٧٨

أسس العمران الاقتصادي في نهج البلاغة

د. أحمد فتحي بدرخان

احتل الاقتصاد في الخطاب الاسلامي (القرآن والسنة النبوية) مساحة واسعة وخطب وأحاديث الامام علي (ع) التي ورد بعضها في نهج البلاغة مصدر تشريعي هام في الخطاب الاسلامي كما يتبين في النصوص أدناه.

واجب المسلمين: «يا بني اجعل نفسك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك فاحبب لغيرك ما تحب لنفسك واكره له ما تكره لها ولا تظلم كما لا تحب أن تظلم».

التوازن في العلاقات المعاشية (الحركة التعاونية): «وأي امرىء منكم أحس من نفسه رباطة جأش عند اللقاء ورأى من أحد إخوانه فشلاً، فليذب عن أخيه بفضل نجدته التي فضل بها عليه كما يذب عن نفسه فلو شاء الله لجعله مثله».

التعاون الاقتصادي والمعاشي: «أيها الناس، إنه لا يستغني الرجل وان كان ذا مال عن عشيرته ودفاعهم عنه بأيديهم وألسنتهم».

تنظيم الزكاة: «ان الله سبحانه فرض في أموال الاغنياء أقوات الفقراء فما جاع فقير الا بما متع به غني والله تعالى سائلهم عن ذلك».

التنديد بخزن المال: «يا ابن آدم ما كسبت فوق قوتك فانت فيه خازن لغيرك».

التوزيع العادل: في كلامه الى عبد الله بن زمعة: «ان هذا المال ليس لي ولا لك وإنما هو فيء للمسلمين وجلبُ أسيافهم فان شرِكتهم في حربهم كان لك مثل حظهم وإلا فجناة أيديهم لا تكون لغير أفواههم».

المحاسبة والرقابة المالية: لعامله في أذربيجان الأشعث بن قيس: «وإن عملك ليس لك بطعمة، ولكنه في عنقك أمانة وأنت مسترعى لمن فوقك، ليس لك أن تفتات في رعية ولا تخاطر إلا بوثيقة، وفي يديك مال من مال الله عز وجل وأنت من خزّانه حتى تسلمه اليّ. ولعلي أن لا أكون شر ولاتك لك والسلام».

انتصار أمير المؤمنين للفقراء والمستضعفين ودعوة ولاته أن يقدروا انفسهم بضعفة الناس: قال لعثمان بن حنيف الانصاري: «أأقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر أو أن أكون أسوة لهم في جشوبة العيش..»

الادارة والتخصص: في رسالته الى مالك الاشتر: «واجعل لكل انسان من خدمك عملاً تأخذه به.. واعلم ان الرعية طبقات لا يصلح بعضها الا ببعض ولا غنى ببعضها إلا من بعض فمنها جنود الله ومنها كتّاب العامة والخاصة ومنها قضاة العدل ومنها عمال الانصاف والرفق ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس ومنها التجار وأهل الصناعات ومنها طبقة السفلى من ذوي الحاجات والمسكنة وكلاً قد سمى الله سهمه».

الثقافة الاسلامية

العدد الثاني والعشرون ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م

جمادي الاول ـ جمادي الثاني

ص ١١٠ ـ ١٢١

ابو الأسود الدؤلي ودوره في وضع النحو العربي

السيد هاشم الهاشمي

هل أن أول من وضع قواعد النحو العربي هو أبو الأسود الدؤلي الذي أخذه عن الامام علي كرم الله وجهه، أم حدث ذلك في تاريخ متأخر عن ذلك؟

وهل جاء وضع النحو مستقلا أم انه نقل عن السريان واليونان؟

١ - يذهب أغلب القدماء الى تأييد أن أبا الاسود الدؤلي هو واضع النحو ولم ينكر لها الا قلة من الأفراد. ومن جملة من القدماء المؤيدين القفطي وابن خلكان والاصفهاني ومحمد بن سلام الجمحي والدينوري وابن النديم والحلبي وابو هلال العسكري وكثير غيرهم وأدلتهم «اجماع العلماء واتفاقهم، وشدة الروايات وتواترها المعنوي» كما يقول السيوطي أو «وتطابقت الروايات على أن أول من وضع النحو ابو الأسود، وانه أخذه أولا من علي (ع)» كما يقول الرازي.

أما المعترضون فجلهم من المعاصرين ومنهم أحمد أمين وابراهيم مصطفى وشوقي ضيف وسعيد الافغاني وكثيراً من المستشرقين الذين احتجوا ببداوة العقلية في عهد الامام علي (ع) وعدم قبولها التقسيمات والافكار المعقدة التي يتطلبها النحو. و يرد على هذا الاحتجاج بأن القرآن الكريم يشتمل على الكثير من التقسيمات والمصطلحات والافكار المنطقية والفلسفية.. اضافة الى أن شيوع اللحن في تلك الفترة المبكرة جعل من واجب أولي الأمر التصدي لهذه المسألة الخطيرة عن طريق ضبط النطق بقواعد النحو.

٢ - و يرد على المسألة الثانية بأن مرحلة وضع النحو العربي متقدمة زمنياً على مرحلة الاتصال بالثقافة اليونانية.. فحركة الترجمة بدأت في العصر العباسي في حين يعارف حتى المعترضون أن جذور النحو تنتهي الى عبد الله بن اسحق المتوفى سنة ١١٧ هـ.

أما من يقول بتأثر النحو العربي بالنحو السرياني، بدليل التشابه بين النحويين، من امثال ابراهيم مدكور وجرجي زيدان وفؤاد حسنا ترزي فلا يقدم أي دليل.. ففكرة الاكتساب لم يكن لها عند القدماء أثر، ولم يشر اليها أحد، وإنما ابتدعها المستشرقون واتبعهم بعض المحدثين العرب، وخاصة الكتاب المصريين، كما يقول ابراهيم السامرائي.

تراثنا - العدد الرابع (١٣)
السنة الثالثة - شوال - ذو العقدة - ذو الحجة
١٤٠٨ هـ ق
ص ٣١ - ٨٩)

رأي في أصول النحو وصلته بأصول الفقه

الدكتور السيّد مصطفى جمال الدين

يبدو ان الذين وضعوا هذه الأصول، لم يكونوا على جانب من الجديّة في وضع «أصول» يراد لها أن تكون «منطقاً» أو منهج بحث للتفكير النحوي، واستنباط أحكامه، كما كانت «أصول الفقه» منطق الفقه، ومنه التفكير الفقهي، وكل ما في الأمر أنهم رأوا في أصول الفقه «أصولاً جاهزة» يمكن ضرب الأمثال لها ـ ولو بالتمحل ـ من مسائل النحو وأحكامه.

أنّ الاصول ـ أيّة أصول ـ تبحث في ناحيتين : تشخيص الأدلة.. وأوجه دلالتها ولم يوفّق هؤلاء المؤلفون ـ عدا ابن جنّي ـ في عمليّة «التقليد» التي ساروا عليها، ولا في تشخيص أدلّة النحو، ولا في طرق دلالتها، أمّا التشخيص فلم يثبت منها ما يصلح لأن يكون «دليلا» لاستنباط الحكم النحوي عبر «النص» و«القياس على النص».

أما الاجماع، والاستحسان، والاستصحاب، فهي الى الوهم منها الى الظّن، وقد أوحتها طبيعة تقليد هؤلاء النحاة لمذاهبهم الفقهية.

وأمّا أوجه دلالة الادلة، فقد نقشت بصورة ساذجة عن أصول المذاهب الفقهية التي كان يتبعها هؤلاء النحاة سواء في الأركان، أم الشرائط، أم الاقسام، أم المسالك، أم قواعد التوجيه.

واذ يستثنى ابن جني، فلأن كتابه «الخصائص» لم يعقد لأصول النحو وحدها ـ وان توسّع في بحوث القياس مما يعود نفعه على فروع اللغة عموماً ـ ولأنّه، بماله من أصالة، وسعة، وجدّية، لم ينقل عن أصول الفقه نقلاً يكاد يكون حرفياً ـ كما فعل الأنباري والسيوطي ـ بل إنّ عقدة بابين للاجماع والاستحسان، لم يكن فيهما ما يشعر بأنه يؤكد حجّيتهما، على أساس أنهما كالقياس والسماع، وكيف أنه عمز من قناة الاجماع وجوّز للقائس مخالفته، وجعل الاستحسان أصلاً تفسيرياً، أمّا بقية كتابه فهم من أروع ما كتب في فقه اللغة وخصائصها وأسرارها، وسيبقى مصدر طلاّب فروع اللغة الذي لا يغني عنه مصدر آخر.

ويغلب على الظّن أنه إذا أريد وضع أصول يستكشف منها طبيعة استنباط الحكم النحوي عند مؤسّسيه، فيجب أن تترك هذه المحاولات جانباً، ويعمد الدارسون المحدثون، الى كتاب سيبويه وشروحه، ومقتضب المبرّد، ومعاني الفرّاء، ومجالس ثعلب، وأمثالها من كتب تمثل الفروع النحوية في فترتين من ألمع فترات الدرس النحوي في مدرستي البصرة والكوفة، ويُستنتج من بناء أصحابها أحكامهم على النصوص المسموعة، وما استعانوا به من تعليل أقيستهم وطرق احتجاجهم، وتؤخذ بنظر الاعتبار النقود المتأخرة المتسمة بالجدّية لمناهج النحاة السابقين، وتكتب بذلك كلّه «أصول النحو» الصحيحة الملائمة لطبيعة أحكامه.وأدلته، وليس ذلك على جهد الدارسين المحدثين ببعيد.

تراثنا، العدد الثاني (١٥)
السنة الرابعة، ربيع الثاني ١٤٠٩ هـ ق
ص ٣٣٨ـ٣٩١

الدوافع الدينية للاستشراق في نشأته

د. محمد ياسين عريبي

أدركت الكنيسة الرومانية في مواجهتها للاسلام أن الخطربات يتهددها وأدركت أن المعرفة هي أقوى سلاح لتحديد مسارهذا الدين الجديد فـمت لا تباع مهج يتحدد من خلاله فهم روح الاسلا على المستويين العسكري والعقدي. فكان الاستشراق كوسيلة لمعرفة حضارة الاسلام وتوظيفها سلد وايجاباً. وبرغم تشعب الاستشراق وتطوره كانت دوافعه الدينية هي حوهر نسيجه. ولقد تطو الاستشراق الى خمس مراحل رئيسية هي :

١) مرحلة الاستيعاب للحضارة الاسلامية فيما يعرف بالعصر الوسيط.
٢) مرحلة التمثل والاستلاب في عصر النهضة.
٣) مرحلة التغريب في مرحلة ظهور الحضارة الاوروبية الحديثة.
٤) مرحلة التطبيع في مرحلة سياسة الاستعمار الاوروبي.
٥) مرحلة التقنين لحركة التاريخ الاسلامي التي تمثل أداة الهيمنة والتبعية في مركلة انحسار الهيمنة العسكرية.

رسالة الجهاد
عدد ٧٨ ص ٦٥ـ ٧٩

كشاف المقالات الاسلامية

يضم هذا الكشاف مجموعة من عناوين المقالات والدراسات الاسلامية المنشورة في عدد من الصحف والمجلات الاسلامية. وقد تم اختيار هذه المقالات دون غيرها لتوفر صفة البحث والدراسة فيها.

وينقسم هذا الكشاف الى قسمين:

ا ـ قسم للمقالات الصادرة باللغة العربية.

ب ـ قسم للمقالات الصادرة باحدى اللغات الاوروبية.

وقد نظم الكشاف لكل من القسمين حسب الترتيب الأبجدي لاسم الكاتب. وتمت ترجمة عنوان المقالة الى اللغة المقابلة. كما نظم فهرست للموضوعات بتسجيل ارقام المقالات حسب موضوعاتها، وفي هذا المجال ايضا سيجد القاريء إحالتين: الاولى للمقالات باللغة العربية، والثانية للمقالات باللغة الاوروبية. واخيراً نظم جدول باسماء وعناوين المجلات التي استند اليها في هذا الكشاف.

(14) الدكتور احمد محمد البدوي
المسلمون الافارقة

المؤلف

Ahmad M AL BADAWI Les musulmans africains

(89-73) 4-26

ارقام الصفحات

التسلسل في جدول اسماء المجلات

٠) الشيخ محمد علي الحائري الخرم آبادي
فقه القرآن في التراث الشيعي (١) (٤)

Al Hairi M

La jurisprudence du Coran dans la tradition shiite

(٣ ـ ت ـ ج)
ص ١٥٢ ـ ١٦٩ ـ ص ١٠٩ ـ ١٢٢

١٢) شيخ محمد علي الحائري الخرم آبادي
شيخ المفيد . دراسة في كتبه الكلامية

Al Hairi M

Al Chaikh al mufid à propos de ses livres rhetoriques

(٣ ـ أ) ص ٩٠ ـ ١١٢

١٣) كوثر الابجي
جوانب المحاسبية لعلاقة وصور التعاقد بين البنك الاسلامي
وصحاب ودائع الاستثمار

Al abji K

Aspects comptables et contrats entre la banque islamique et les actionnaires

(١٥ ـ ب) ص ٧٩ ـ ٩٦

١٤) ابراهيم معوض معوض
عناية الاسلام بالطفولة

Ibrahim Mouaod

Interet de l'Islam pour l'enfance

(١٠ ـ ب) ص ١٣١ ـ ١٣٤

١٥) ابراهيم ، أحمد عبد الرحمن
الدعوة الاسلامية وقضية التكافل الاجتماعي

Ibrahim A A Rahman

La dawa islamique et la question de la solidarite sociale,

(١١ ـ) ص ١٣ ـ ٢١

١٦) خضر محسن الابراهيم
البنوك الاسلامية في الدول الاسلامية ذات الاقتصاد الثنائي

Koudr M Al Ibrahim

Les banques islamiques dans les Etats islamiques a double economie

(٢ ـ ب) ص ٤٠ ـ ٤٧

٧) ابن الشريف ، محمود
«من حديث القرآن عن الامثال ـ الانفاق ـ ٢)

Ibn al Sharif M

Le Coran et les exemples Al Anfaq

(١٧ ـ ب) ص ١٥ ـ ١٩

٨) ابن المعتز «العرائس الرحبية» (حلال شوقي)

(٧ ـ أ) ص ٦٦٣ ـ ٧٠١

٩) ابو خليل ، شوقي
داويد صموئيل مرجليوث بين سوء النية وحب الطوية

Abo Khalil SH

D S, Margoliouth entre la mauvaise foi et l'hypocrisi

(٩ ـ ج) ص ٨٨ ـ ٩٦

١٠) د. ابو زهراء
الشهادة والاشهاد

Abo Zahra

martyr et temoin

(٦ ـ ت ، ث ، ج) ص ١٢١ ـ ١٣٦ ، ص ١٣٨ ـ ١٤٥ ، ص ١٣٦ ـ ١٤١

١١) ابو شهاب
الصيام في الادب العربي

Abo Shihab

le jeune dans la litterature arabe

(٩ ـ أ) ص ٥٤ ـ ٥٩

١٢) ابو عمر ،
الجامعة العربية فكرة بريطانية

Abo Omar

La ligue arabe une idee britannique

(١٢ ـ ب) ص ١٦

١٣) ابو عمرو،
حقيقة الايمان.. وفاء وثبات

Abo Omro

la foi reelle-- fidelite et constance

(١٣-أ) ص ٢٠-٣١

١٤) محمد حامد ابو النصر
الضوابط والمعالم.. وتصحيح المفاهيم
(١٢-ب) ص ٤-٧

١٥) رفعت سيد أحمد،
الدين والتطور الاجتماعي في مصر ١٩٥٢-١٩٨٠

Ahmad Rifat A

La religion et l'evolution sociale en Egypte

(١٥-ب) ص ١٠١-١١٦

١٦) فضيلة الشيخ محمد عبد الواحد أحمد
حول معجزة الاسراء والمعراج

Ahmad M

A propos du miracle d Al Esra wal mi raj

(٤-ب) ص ٦٣-٤٤

١٧) أحمد محمد عبد الواحد
انسان الاسلام

Ahmad Abdul Wahid

L etre humain de l Islam

(١٧-ب) ص ٥٦-٦٠

١٨) الادريسي محمد
مستقبل الاسلام في نيجيريا

Idrisi M

L avenir de l Islam au Nigeria

(٨-أ) ص ٢٦٠-٢٦٣)

١٩) سمير أديب
لمحات أثرية عن الحضارة الاسلامية

Adib S

Aperçu sur les vestiges de la

civilisation islamique

(١٦-أ) ص ١٢٢-١٣٣

٢٠) الاستاذ محمد علي اسبر
حمزة بن عبد المطلب

Asbar M

Hamza bin Abdel Mottaleb

(٦-أ، ب، ت، ث، ج) ص ١٨٠-١٩٤، ص ١٥٩-١١٨،
٢٠١-٢٢٢، ٢١١-٢٣٥، ١٤١-١٥٣.

٢١) خالد اسحاق، ترجمة د. محمد رفقي عيسى
الاحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الاسلامية

Ishaq K

Partis politiques et types de gouvernement

dans l Etat islamique

(١٥-ب) ص ١١-٤٦)

٢٢) خالد اسحاق،
اسهام الاسلام في الفكر السياسي العالمي

Ishaq K

Islam s contribution to international political thought

(١٥-ب) ص ٣٣-٩٩

٢٣) محمد اسكندراني
المدرسة والدولة في العصرين الفاطمي والايوبي

Iskandarani M

L ecole et l Etat aux epoques

fatimide et ayoubide

(١-ث) ص ١٤١-١٦٢

٢٤) الاسلام في الفليبين

L Islam aux Philippines

(٩-أ) ص ٨-١٩

٢٥) الاسلام في الاندلس

L Islam en Andalousie

(٩-ب) ص ٢٢-٣٣

٢٦) آية الله العظمى السيد ابو الحسن الموسوي الاصفهاني

A Sayed Abul Hassan Al-Mussawi al-Asfahani

(٦-ت) ص ١٩١-١٢٠

٢٦) اطلالة على الاقتصاد الاسلامي

A propos de l'economie islamique

(١٣ ـ أ) ص ٤٣ ـ ٤١

٢٨) الدكتور زهير الاعرجي

Araji Z

درس حول «الصحوة الاسلامية المعاصرة» والتحرك الاسلامي المعاصر +

Sur le reveil islamique contemporain

(٥ ـ ب) ص ٦٥ ـ ٧٦، ٢٢ ـ ٣٣

٢٩) سماحة آية جعفر

مقتل أمير المؤمنين عليه السلام

Jafar 1

L'Assassinat de l'Emir des Croyants

(٣ ـ ب) ص ١١٠ ـ ١٩٢

٣٠) الاوري. ذه عبد اله

لماذا نبحث في اعداد الدعاة وكتابات الداعية

Al Louri A

Pourquoi etudier la formation des Du'at et les ecrits des da'iyat

(١١ ـ ب) ص ٤١ ـ ٤٦

٣١) آية الله جوادي الآملي

توضيحات حول رسالة الامام الى غورباتشوف

Amoli J

Eclaircissements a propos de la lettre de l'Imam a Gorbatchev

(٦ ـ ب) ص ١٤ ـ ١٨

٣٢) السيد حسن الأمين

حقائق تاريخية عن التحالف المغولي ـ الصليبي

Amin H

Verites historiques sur l'alliance *mongolo-croisee*

(٦ ـ أ) ص ١٦٠ ـ ١١٣

٣٣) السيد حسن الامين

الثورة العراقية الكبرى

Amin H

La grande revolution irakienne

(٦ ـ ب) ص ١٩٠ ـ ٢١٢

٣٤) السيد حسن الامين

نشوء دولة المماليك في مصر

Amin H

Formation de l'Etat mamelouk en Egypte

(٦ ـ ب) ص ١٥٨ ـ ١٧٢

٣٥) السيد حسن الأمين

رحلة في أغوار التاريخ الى الموت عاصمة حسن الصباح ومعقل الفدائيين النزاريين

Amin H

Voyage a Almot capitale de Hassan Sabbah

٦ (ج) ص ١٦٢ ـ ١٧٣

٣٦) الاستاذ حسن الامين

حقوق الانسان المستعبد الذين حررهم الاسلام والعبيد الذين حررتهم اميركا

Amin H

Les droits de l'homme des esclaves liberes par l'Islam et ceux liberes par les Etats-Unis

٥ ـ ج ص ٤١ ـ ٤٧

٣٧) حسن أحمد أمين

البيان في أسباب نزول القرآن

Amin H. Ahmad

A propos des causes de la Revelation du Coran

١٠ ـ ب ص ٦٤ ـ ٦٧

٣٨) العلامة السيد محسن الامين العاملي

حق اليقين في التأليف بين المسلمين

Al Amili Mohsin Al Amin

Le droit de rassembler les musulmans

٥ ـ أ ص ٢١ ـ ٢٨

٣٩) ج.د. د. اندرسون
الاصلاحات القانونية في مصر ١٨٥٠-١٩٥٠
Anderson
Les reformes juridiques en Egypte 1850-1950
٦-ت ص ٢٥٧-٢٨٠

٤٠) س. س. أنر
مجلة الاحكام العدلية
Anr
La revue des tribunaux
١-ب (ص ١٩٧-٢١٧)

٤١) الانصاري، ابراهيم
التربية الخلقية في الاسلام
Ansari I
L education morale en Islam
١٧-أ (ص ٦٣-٦٧)

٤٢) د. محمود الانصاري
دليل الباحث في الاقتصاد الاسلامي
Ansari M
Guide du chercheur sur l'economie islamique
١٢-أ (ص ١٦٣-١٨٤)

٤٣) د. محمد علي البار
مشكلة الخمور وحلها في الاسلام
Bar M A
Le probleme de l'alcool et sa resolution en Islam
٤-ب (٢٧-٣٧)

٤٤) الاستاذ محمد جميل البارودي
الاضراب الخمسيني في سوريا
Baroudi M J
La greve des jeudis en Syrie
(ص ١١٢-١٢٣)

٤٥) حسن الباش
المسجد والثورة الشعبية في فلسطين
Bash H
La mosquee et la revolution populaire en Palestine
٩-ت (ص ٤٠-٤٥)

٤٦) د. أحمد فؤاد باشا
فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الاسلامي
Basha Ahmad Fouad
La philosophie des sciences naturelles dans le patrimoine islamique
١٢-ج (ص ٩-٢٥)

٤٧) الشهيد الاستاذ أحمد البحراني
فلسفة الحب في الاسلام - القسم الاخير
Bahrani A
La philosophie de l'amour dans l'Islam
٥-ب (ص ٩٠-١٠٣)

٤٨) بخات، محمد
الشيخ المربي أحمد الصغيرلو في مدرسته النموذجية «كوكي» بالسنغال
Bakhat M
Le Cheikh pedagogue Ahmad Soghairlou dans son ecole modele au Senegal
٨-أ (ص ٣٠٧-٣١٤)

٤٩) د. أحمد فتحي بدرخان
أسس العمران الاقتصادي في نهج البلاغة
Badir Khan A
Les bases de l'edification economique dans Nahj al-balaghah
٦-ب (ص ١١٠-١٢١)

٥٠) د. أحمد فتحي بدرخان
دراسة في القيمة والتكلفة والاسعار في المذهب الاقتصادي الاسلامي (١) (٢)
Badir Khan A.
Etude de la valeur et des prix dans l'economie islamique
٦-ث، ج (ص ٦٩-٨٩) (ص ١٦٠-١٧٦)

٥١) الشيخ عبد العزيز البدري
الشيخ عز الدين القسام - في ظل ثورة الحجارة

Badri A A

Cheikh Ezzedine al-Qassam, a la lumiere de la revolution des pierres

٦ - ب (ص ١٧٩ - ١٨٠)

٥٢) محمد أحمد بدري
تجربة الجمعية الشرعية بالقاهرة

Badri M A

Experience de l'assemblee legislative au Caire

١٢ - ج (ص ١٣١ - ١٤٢)

٥٣) محمد أحمد بدوي
انفتاح الاسلام على الثقافات الاخرى

Badaoui M A

Ouverture de l'Islam sur les autres cultures

١٢ - ب (ص ٤٧ - ٥٨)

٥٤) بركة، عبد الفتاح
أخلاقيات العلم وأزمة الحضارة الحديثة

Barka A F

Moralite de la science et crise de la civilisation moderne

٧ - أ (ص ٣١١ - ٣٤٠)

٥٥) البسيوني، محمد دسوقي
الاعلام التربوي وأثره في توجيه الشباب

Baisouni M D

L'impact de l'information pedagogique sur l'orientation de la jeunesse

١٧ - ب (ص ٥٠ - ٥٢)

٥٦) البعلبكي، محمد
الاعلام ومبادىء الحرية

Balbaki M

L'information et les principes de la liberte

١١ - ب (ص ٣٦ - ٣٨)

٥٧) بن عبد الله، محمد
ناظر الوقف وتعامله مع حركة التعليم الاسلامي

Bin A. M

role du surveillant du waqf dans l'enseignement islamique le

٨ - أ (ص ٢٦٣ - ٢٨٤)

٥٨) بن نعمان، أحمد
علاقة اللغة بالفكر والثقافة

Bin Nuaman A

Relation de la langue avec la pensee et la culture

٩ - ث، ح (ص ٦٠ - ٦٤) (ص ٧٠ - ٧٦)

٥٩) بنامي، عثمان
السودان الغربي عند ابن بطوطة وابن خلدون

Binani O

Le Soudan occidental che Ibn Battuta et Ibn Khaldoun

٨ - أ (ص ١٩١ - ١٩٨)

٦٠) بيبليوغرافيا عرب وشرق افريقيا بالعربية والانجليزية والايطالية والبرتغالية

Bibliographie sur l'Afrique occidentale et orientale en français, anglais, italien et portugais

٨ - أ (ص ٣٢٧ - ٣٢٨)

٦١) بيرك، جاك (حوار مع)
ترجمة القرآن الى الفرنسية بين روحانية اللغة وفلسفة المضمون

Berque J

La traduction du Coran en français: entre le spiritualisme de la langue et la philosophie du contenu

٩ - ج (ص ٨٢ - ٨٧)

٦٢) الاستاذ لبيب بيضون
الرجل والمرأة في الميزان

Baydoun L

Comparaison entre l'homme et la femme

٦ - ج، ح (ص ١٠٤ - ١١١) (ص ١٤٢ - ١٥٢)

٦٣) الاستاذ لبيب بيضون
سورة «العصر»

Baydoun L

Sourate Al Asr

٦-ث (ص ٢٨-٣٢)

٦٤) الاستاذ لبيب بيضون

الكنوز المخبوءة

Baydoun L

Les trésors enfouis

٦-ث (ص ٢٢٣-٢٣٥)

٦٥) بيومي، عبد المعطي محمد

الله والعالم بين الفلسفة والدين

Bayoumi A. M. M.

Dieu et le monde entre la philosophie et la religion

٧-أ (ص ٣٦٥-٤٤٧)

٦٦) التركي، عبد الله عبد المحسن

منهج الدعوة

Turki A. M.

méthode de la Da'wa

١٣-أ (ص ٩-١٩)

٦٧) الشيخ محمد علي التسخيري

مسألة تحديد الأسعار

Taskiri M.A.

La fixation des prix

٥-ج (ص ٨٤-٩٢)

٦٨) الشيخ محمد علي التسخيري

التوازن في التصور الإسلامي عن الواقع والمجتمع

Taskiri M.A.

Equilibre de la conception islamique de la réalité et la société

٥-د (٦٥-٧٧)

٦٩) الشيخ محمد علي التسخيري

حول الحقوق المعنوية وإمكان بيعها

Taskiri M.A.

Les droits moraux et possibilité de les vendre

٥-ث (ص ١١٢-١٢١)

٧٠) الشيخ محمد علي التسخيري

رأي في تنظيم العائلة وتغيير قيمة العملة

Taskiri M.A.

Sur l'organisation familiale et changement de la valeur monétaire

٥-ت (ص ٧٦-٩٣)

٧١) الشيخ محمد علي التسخيري

أساليب الغزو الاستعماري في العالم الإسلامي

Taskiri M.A.

Méthodes de la pénétration coloniale dans le monde islamique

٦-ج (ص ١١٣-١١٩)

٧٣) الشيخ محمد علي التسخيري

الحرية الاقتصادية مبانيها وحدودها في الإسلام

Taskiri M.A.

La liberté économique : fondements et limites dans l'Islam

٥-أ (ص ٣٣-٤٥)

٧٤) الشيخ محمد علي التسخيري

صلاحيات الفقيه

Taskiri M.A.

Autorité du faqih

٥-أ (٨٣-١٠٠)

٧٥) الشيخ محمد علي التسخيري

الإسلام والأمة والسلام العالمي

Taskiri M.A.

L'Islam, la nation et la paix

٥-ب (ص ٦٥-٧٤)

٧٦) الشيخ محمد علي التسخيري

الإجارة بشرط التمليك والوفاء بالوعد

Taskiri M.A.

La location, future propriete et tenir la premiere

٥-ج (ص ٤٨-٥٧)

٧٧) التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي
القيم الأخلاقية ووسائل حمايتها في المجتمع

Taftazani A.G.

Moyens de sauvegarder les valeurs islamiques
dans la societe

١٧-ت (٦٩-٧٠)

٧٨) الدكتور علي التميمي
التربية الأخلاقية في الفقه الاسلامي أو الاخلاق العلمية

Timi A

Education morale dans le fiqh islamique

٥-ب، ج، ح (ص ٣٤-٤٨)، (ص ١٣١-١٤٥)، (ص ٩٤-١١١)

٧٩) د. قاسم جابر
الالزام الخلقي في الاسلام

Jabir K

Obligation morale dans l'Islam

٦-ث (ص ١٤٩-١٧٢)

٨٠) د. قاسم جابر (اعداد)
نظرية المعرفة عند اخوان الصفا

Jabir K

Theorie de la connaissance des Qkhwan as-safa

٦-ح (ص ١٩٨-٢٠٩)

٨١) جاد الحق، جاد الحق علي
قدسية الحرمين الشريفين في القرآن وفي السنة وفي الفقه الاسلامي

Jad Al Haq

Saintete des deux Harams dans le Coran la Sunna et le fiqh

١١-أ (ص ٣٩-٥٢)

٨٢) د. نظير جاهل
اخلاقيات الاعلام

Jahil Nadir

Moralite de l'Information

٦-ج (ص ١٨٨-١٩٢)

٨٣) جاويش، سعد سعد
جوامع كلمة صلى الله عليه وسلم

Jawish S S

Les mosquees

١٧-ت (ص ٤٦-٥١)

٨٤) جبر، صبحي محمد
رمضان والانسان

Jabir S.M

Ramadan et l'etre humain

١٧-أ (ص ٤٥-٤٨)

٨٥) الجرادي عباس
ظاهرة الجنوح للسلم في الفكر السياسي المغربي ومدرسة محمد الخامس

Jaradi A.

Orientation vers la paix dans la pensee politique
marocaine, et l'ecole de Mohamad V

٨-أ (١١٢-١٢٢)

٨٦) جعفر، محمد كمال
رمزية الالوان بين الاديان : اليهودية والاسلام

Jafar M K

Symbolisme des couleurs dans le judaisme et l'Islam

٧-أ (ص ٢٤١-٣١٠)

٨٧) العلامة محمد تقي الجعفري
الامة الاسلامية الواحدة

Jafari M T.

L'unique nation islamique

٥-ح (ص ٤٠-٥٤)

٨٨) الاستاذ محمد محمد جمال
حوارمع الشباب

Jamal M. M.

Discussions avec les jeunes

(ص ٥٤ - ٥٧)

ا الدكتور السيد مصطفى جمال الدين
في أصول النحو وصلته بأصول الفقه

Jamal Al Din M

A propos de la relation entre la grammaire et le fiqh

ت (ص ٩٨ - ١٠١)

) الجميل، انطوان
لام الاسلامي واجب ومسؤولية اعلامية مسيحية

Jamil A

L'Information islamique necessite et responsabilite chretienne

- ب (ص ٦٢ - ٦٧)

) الجميل، السيد
ة انكار السنة

Jamil S

Negation de la sunna un crime

- ب (ص ٣٢ - ٣٣)

) الشيخ محمد ابراهيم الجناتي
ء وحرمه في الفقه الاسلامي

Janati M I

Interdiction du chant dans le fiqh islamique

أ، ب (ص ٦٥ - ٨٤)، (ص ٥٤ - ٦٨)

) عبد اللطيف جناتي
 تحريم الربا وآثاره الاقتصادية

Janati A L

Consequences economiques de l'interdiction de l'usure

أ (ص ٦ - ١٢)

) الجندي، مصطفى
 روائع تفسير القرآن بالمأثور

Joundi M

Merveilles du commentaire du Coran par la Tradition

١ - ت (ص ٢٠ - ٢٢) •

٩٥) قيس خزعل جواد
ببليوغرافيا عما نشر بالعربية عن العقل

Jawad K K

Bibliographie les livres arabes sur la Raison

٢١ - أ (ص ٨٢ - ٨٧)

٩٦) السيد كاظم الحائري
ملكية الشخصيات الحقوقية

Hairi K

Proprietes des personnalites morales

٥ - خ (ص ٦٥ - ٨١)

٩٧) حافظ، أحمد مصطفى
شاعر فلسطين ابراهيم طوقان

Hafid A M

Ibrahim Touqan, poete de Palestine

١٧ - ت (ص ١١١ - ١١٤)

٩٨) حافظ، أحمد مصطفى
التاريخ في سيرة اعلامه

Hafid A M

L'histoire a travers la biographie de ses redacteurs

١٧ - سم (ص ١٠٤ - ١٠٨)

١٠٠) الاستاذ محمد الحامدي
المطر في القرآن

Hamidi M

La pluie dans le Coran

٦ - ح (ص ٣٦ - ٤٣)

١٠١) الاستاذ محمد الحامدي
الزمن في القرآن

Hamidi M

Le Temps dans le Coran

٦ - ت (ص ٢٦ - ٣٦)

١٠٢) محمد الحامدي
هل يتحدث النحل؟

Hamidi M.

Les abeilles parlent-elles?

٦- ث ص ٢٤٧-٢٥٣)

١٠٣) الاستاذ محمد الحامدي
القمر في القرآن

Hamidi M.

La lune dans le Coran

٦ ج ص ١٥-٢٣)

١٠٤) حبتي، طه دسوقي
الحرية في ضوء الاسلام، المشكلة والحل

Dasouki T

La liberte dans l'Islam. probleme et solution

١١- ت (ص ٧١-٧٦)

١٠٥) د. فيروز حريرجي
الثورة الثقافية وأهدافها في الجمهورية الاسلامية الايرانية

Harir Jurji F

Les buts de la revolution culturelle en Iran

٦- أ (ص ٢٠٥-٢١٤)

١٠٦) الدكتور فيرور حريرجي
الامثال والحكم الاسلامية العربية في شعر حافظ الشيرازي

Hariji F

Exemples et maximes aabo-islamiques

dans la poesie de Hafiw Shirazi

٦- ت (ص ٢٨٧-٢٩٧)

١٠٧) الشيخ منذر الحريري
الصلاة

Hariri M

La priere

١٤- أ (ص ٣٥٢-٣٧٥)

١٠٨) د. حسن علي حسن
المفارقة القيمية والتغير الاجتماعي في مجتمع اسلامي

Hassan H A.

Changement de valeur et social dans une societe islamique

١٢- أ (ص ٥٥-٧٠)

١٠٩) نزيه الحسن
مساهمة في فهم أعمق لفكر الصدر

Al Hassan N

Contribution a une comprehension plus profonde de la pensee d'al Sadr

٥- د (ص ١٠٣-١١١)

١١٠) الاستاذ نزيه الحسن
السيد محمد باقر الصدر- دراسة في المنهج

Al Hassan N

Etude de la methode de M Baqir Sadr

٦- ب، ت، ث، ج، ح (ص ٢٤١-٢٦٣)، ص ٢٦٩-٢٨٦)،
(ص ٢٩٠-٣٠٩)، (ص ٢٢٨-٢٤١)، (ص ٢٥٧-٢٧١)

١١١) الاستاذ كريم جبر الحسن
الاتجاه الاسلامي في الشعر العراقي الحديث

Al Hassan K J.

Aspect islamique de la poesie irakienne aujourd'hui

٥- ب (ص ١١٣-١٢٧)

١١٢) السيد حسن الحسيني
التنوين: اقسامه وأحكامه

Al Hussini H

Al Tanouin et ses regles

٣- ح (ص ٩-٣٢)

١١٣) السيد محمد رضا الحسيني
من أدب الدعاء في الاسلام

Al Hussini M.R.

Litterature de l'Invocation en Islam

ـ ب (ص ١٠ ـ ٣٤)

١١) السيد محمد رضا الحسيني
لنكت الخفية في البادرة الشريفية
١ ـ ب (ص ١٦٣ ـ ١٧٢)

١١٥) السيد محمد رضا الحسيني
التيميات.. طليعة المؤلفات في الحضارة الاسلامية
Al Hussini M R
les oeuvres dans la civilisation Islamique

٣ ـ ب (ص ١٠ ـ ٣٤)

١١٦) السيد محمد رضا الحسيني
النكت الخفية في البادرة الشريفية
٣ ـ ب (ص ١٦٣ ـ ١٧٢)

١١٧) السيد محمد رضا الحسيني
تحقيق النصوص : بين صعوبة المهمة وخطورة الهفوات (٣)
Al Hussini M R
L'annotation des textes difficulte de la tache
et danger de l'inattention
٣ ـ ج (ص ٣٣ ـ ٦١)

١١٨) السيد محمد رضا الحسيني (تحقيق)
الحكايات، املاء الشيخ المفيد ورواية الشريف المرتضى
Al Hussini M R
Al Hikaiat, Raconte du Sharif Al Murtada
٣ (ص ٩١ ـ ١٦٤)

١١٩) الدكتور الحسيني
حول فن الترجمة في ضوء النظرية التوحيدية
L'art de la traduction a la lumiere
de la theorie unciste

٥ ـ ج (ص ١١٩ ـ ١٢٨)

١٢٠) الدكتور الحسيني
التنظير القرآني حول اللغة وعلم اللغة العام في ضوء نظرية وحدة المعرفة
Al Hussini
Conception coranique sur la langue et la linguistique
a la lumiere de la theorie de la connaissance unique
٥ ـ ج (ص ٩٢ ـ ١٠١)

١١٨) الاستاذ محمد الحسيني
نظرية الدفاع الشرعي عند الامام الخميني (قدس سره)
Al Hussini M.
Theorie de la defense legale chez Al-Khomeini
٦ ـ ج (ص ٢٤ ـ ٣٣)

١١٩) وقفة مع الفقيه «المحقق الحلي»
Avec le faqih al Mohaqeq al-Huli
٦ ـ ج (ص ١٥٤ ـ ١٥٩)

١٢٠) حسين عمر حمادة
من نشاط الكنائس الاميركية والاوروبية في البلاد الاسلامية
Hamada U H
Activites des Eglises americaines et europennes
dans les pays islamiques
٩ ـ ت (ص ٨٠ ـ ٨٣)

١٢١) حسين عمر حمادة
نظرة اقبال التقويمية للشريعة والطريقة في ميزان الاسلام والمستشرقين
La conception d'Iqbal sur la sharia
٩ ـ أ (٨٥ ـ ٨٩)

١٢٢) عبد الرحمن حمادي
بلاغة الاعجاز وفنية السجع في لغة القرآن الكريم وجوانب اخرى
Hamadi A R
Eloquence et art dans la langue du Coran Saint

٦-ج (ص ٢٤٦-٢٥٢)

١٢٣) حمدي، د. عصام

القرآن.. والاعجاز العلمي في خلق الانسان

Hamdi I.

Le Coran et l'impossibilite scientifique de

creer l'etre humain

٩-ج (ص ٣٢-٤٠)

١٢٤) احمد عبد المجيد حمود

الحق المبين في معرفة رسول رب العالمين محمد (ص) من خلال

التوراة والانجيل

Hamoud A

Connaitre le Prophete S a travers la Bible et l'Evangile

٥-ج (ص ١٦-٢٦)

١٢٥) د. محمد حمود

الشيخ ناصيف النصار

Hamoud M

Cheikh Nasif Nassar

٦-ب، ت (ص ٢١٣-٢٤٠)، (ص ١٧٣-٢٠٠)

١٢٦) حميد الله، محمد

عمل الدعوة الاسلامية ومشاكلها

Mohamad H

Difficultes de la dawa islamique

١١-أ (ص ١٠٣-١٠٦)

١٢٧) د. حسن حنفي

نحو علم اجتماعي جديد : أفكار خارج التمركز الاوروبي

Hanafi H

Pour une science nouvelle tiers-mondiste

٢١-أ (ص ٩-٢١)

١٢٨) الشيخ علي خازم

الغلاة : تعريفهم وأحكامهم

Kazim A

Les oppresseurs

٦-أ (ص ٤٩-٦٤)

١٢٩) خالد، حسن

الاعلام ضرورة اسلامية

Hasan K.

L'Information, necessite islamique

١١-ب (ص ٢٧-٣١)

١٣٠) الدكتور عبد الله الخالدي

التأثير الروحي لشعر حافظ الشيرازي

Khalidi A

Impact spirituel de la poesie de Shirazi

٦-أ (ص ٢١٥-٢٢٧)

١٣١) الخالدي، محمود

الثوابت الاستراتيجية في عالم الثقافة الاسلامية

Mahmoud K.

Constantes strategiques dans la culture islamique

٩-ث (ص ١١٠-١١٣)

١٣٢) خالص، عبد اللطيف احمد

تطور الاسلام في افريقيا

Khalis A. L. A.

Progres de l'Islam en Afrique

٨-أ (١٩٩-٢٠٤)

١٣٣) اللواء الركن محمود شيت خطاب

عمرو بن حزم الانصاري الخزرجي

Shit Khatat M

Amrou ben Hazm al-Ansari al-Khazarji

١٤-أ (ص ٢٩٠-٣٠٧)

١٣٤) الخطيب، محمد ابراهيم

الصوم جنة وجنة

Ibrahim M.

Le jeune, le paradis

١٧-أ (ص ٤٩-٥١)

١٣٥) د. محمد عوض الخطيب

دروس في مسيرة الحسين الى كربلاء

Khatib M.A

Leçons de la marche de Hussein a Karbala

٦ـأ (ص ١٢٠ - [illegible])

١٣٦) د. محمد عوض الخطيب

نظام الحكم الالهي ونظام الحكم البشري

Khatib M A.

Systeme de gouvernement divin et systeme

de gouvernement humain

٦ـت (ص ٥٩ - ٧٥)

١٣٧) د. محمد عوض الخطيب

المؤامرة على الاسلام

Khatib M.A

Complot contre l'Islam

٦ـح (ص ١٢٠ - ١٣٥)

١٣٨) حامد الخفاف (تحقيق)

رسالة في اعجاز سورة الكوثر- للزمخشري

Khafaf H

Note d'Al Zamakhshari sur la sourate al kawthar

٣ـأ (ص ١٩٥ - ٢٤٦)

١٣٩) حامد الخفاف (تحقيق)

كتاب «الليل والنهار» لابن فارس

Al Khafaf H

A propos du livre Allayl wal nahar d'Ibn Fares

٣ـب (١٧٣ - ١٩٩)

١٤٠) اسامة خليل

الحكمة والبيان في كتاب الحيوان

Khalil U

Sagesse et signification dans le livre du Vivant d'Al Jahiz

٢١ـأ (ص ٢٢ - ٤١)

١٤١) خميس حمد

تخصص مواجهة مخاطر الاستثمار في البنوك الاسلامية

Hamad Khamis

Faire face aux dangers de l'investissement

dans les banques islamiques

٢ـأ (ص ٢٨ - ٣٧)

١٤٢) الامام الخميني

الاربعون حديثاً

Les 40 discours

٥ـأ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د (ص ١٤ - ٢٠)، (١٥ - ٢١)، (ص ١٤ - ٢١)، (ص ١٥ - ٢٠)، (ص ٩ - ١٥)، (ص ١٠٤ - ١٠٧)، (ص ٢٢ - ٢٧)

١٤٣) الخميني

ملف عن رحيل الامام القائد

Dossier sur l'Imam

٥ـح (ص ٥ - ١٠٣)

١٤٤) الامام الخميني

نص فتوى باعدام المرتد سلمان رشدي

Fatwa de l'Imam sur l'execution de Rushdi

٦ـث (ص ٨ - ١٣)

١٤٥) رسالة الامام القائد التأريخية الى العلماء الاعلام

Lettre historique de l'Imam

٥ـح (ص ٢٧ - ٤٥)

١٤٦) الاستاذ محمد عيسى داود

الاسراء والمعراج هل كان مناماً..؟ أم يقظة؟

Daoud M I

Isra et mi'raj un songe ou un reveil?

٤ـأ (ص ٨٨ - ٩١)

١٤٧) الدريني، فتحي

الثقافة الاسلامية في مواجهة التحديات الاجنبية المعاصرة

Durini F.

La culture islamique dans la confrontation avec les

defis etrangers contemporains

١١ـت (ص ٦١ - ٦٤)

١٤٨) الدكتور فتحي الدريني
القرآن وسنن الله في الوجود
Dourini F
Le Coran, les lois divines sur l'existence
٩ـ ب (ص ٣٨-٤٠)

١٤٩) الدسوقي، ابراهيم
الاعياد في الاسلام
Dasouqui I
Les fetes en Islam
١٧ـ ب ص ٣٦-٣٩

١٥٠) الدسوقي، ابراهيم
الصيام في القرآن الكريم
Dasouqui I
Le jeune dans le Saint Coran
١٧ـ أ (ص ١٨-٢٤)

١٥١) الدسوقي، محمد
الامام الشيباني محدثاً
Dasouqui M
L'Imam Shibani
١ـ أ (ص ٩١-١١٥)

١٥٢) د. فاروق دسوقي
العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في التاريخ الاسلامي
Dasouqui F
Principaux facteurs pour la creation des partis dans l'histoire islamique
١٥ـ ت (ص ١١-٣٢)

١٥٣) محمد حسين دكروب
اسرائيل والوعي السياسي المقاوم ـ القسم الاخير
Dakroub M.H
Israel face a la conscience politique de la resistance
٥ـ أ (ص ١٢٩-١٣٨)

١٥٤) د. محمد حسين دكروب
خمس سنوات من مقاومة اسرائيل وحوار مع مجاهدي معتقل انصار (٣)
Dakroub M.H
5 ans de resistance a Israel et dialogue avec les detenus d'Ansar
٥ـ ب (ص ١٣٤-١٤٤)

١٥٥) بدر رشاد الدوبي (اعداد)
الاسلام والمسلمون في كوريا الجنوبية
Doubi B R
L'Islam et les musulmans en Coree du Sud
٤ـ ب (ص ٧٤-٧٧)

١٥٦) بدر رشاد الدوبي
الاسلام والمسلمون في نيوزيلندا
Doubi B.R
L'Islam et les musulmans en Nouvelle Zelande
٤ـ أ (ص ٨٢-٨٤)

١٥٧) عبد العزيز الدوري
نشأة الاقطاع في المجتمعات الاسلامية
Douri A A
Naissance de la feodalite dans les societes islamiques
١ـ أ (ص ٢٤٣-٢٦٢)

١٥٨) جبور الدويهي
المثقف والسلطان والحكاية : قراءة في مفاعيل السرد في «ألف ليلة وليلة» و«كليلة ودمنة»
Douihi J
L'Intellectuel, le Sultan et le conte
١ـ ث (ص ٥٣-٦٥)

١٥٩) الديب، عبد العظيم محمود
المستشرقون والتراث
Dib A A M.

٧ـ أ (ص ٧٠٢ـ٧٠٣)

١٦٠) الراجحي، عبد الغني
تفسير سورة الأنعام
Rajhi A G
Commentaire de la sourate Al In'am
١٧ـ أ، ب (ص ٦ـ١٠)، (ص ٦ـ١٠)

١٦١) ريتشارد رب
الشريعة والقانون في العصر العثماني
Rab R
La Sharia et la loi a l'epoque ottomane
١ـ ب (ص ١٥٣ـ١٧٣)

١٦٢) ربيع، عبد العليم سليمان
أثر العقيدة الاسلامية في سلوك الافراد والجماعات
Soliman R
Impact de la foi sur le comportement des individus
١٧ـ أ (ص ٦١ـ٦٤)

١٦٣) د. رويعي راجح الرحيلي
فقه عمر بن الخطاب (٦)
Ruhili R
Le Fiqh de Omar bin Al Khattab
٤ـ أ (ص ٤٧ـ٥٣)

١٦٤) ابراهيم رفاعة
العودة الى مناهج المستشرقين: انتكاسة في تحقيق النصوص
Rofaa I
Retour a la methode des orientalistes
٥ـ د (ص ١١٤ـ١٢٧)

١٦٥) الشيخ عبد الجبار الرفاعي
كشاف مقالات عن الفلسفة الاسلامية
Ribai A J.
٢١ـ أ (ص ٨٨ـ٩١)

١٦٦) عبد الجبار الرفاعي
معجم ما كتب عن الزهراء عليها السلام
Rifai A J
Liste de ce qui est ecrit sur Al Zahra' -S-
٣ـ ب (ص ٥٧ـ١٠٤)

١٦٧) عبد الجبار الرفاعي
الامامة: تعريف بمصادر الامامة عند الاسلاميين (١)
Rifai A.J
L'Imamat: connaitre les sources chez les musulmans
٣ـ ج (١٢٣ـ١٣٨)

١٦٨) عبد الجبار الرفاعي
دليل الباحث في الاعلام الاسلامي
Rifai A J
Guide du chercheur en information islamique
١٥ـ ح (ص ١٨٣ـ١٩٤)

١٦٩) عبد الجبار الرفاعي
مصادر الدراسة عن التربية والتعليم في الاسلام باللغة العربية (٢)
Rifai A J
Sources pour l'etude de l'education et de l'enseignement en Islam
٥ـ أ، خ (ص ١٤١ـ١٥٢) (ص ١٣١ـ١٤٣)

١٧٠) الرفاعي، قاسم الشاعي
بين العزلة والاختلاط
Rifai K Sh.
١١ـ ت (ص ١٢٢ـ١٢٣)

١٧١) الرفاعي، قاسم الشاعي
العفو عند المقدرة

Rifai K.Sh.

Pardonner et en etre capable

١١-ب (١١٨-١١٩)

١٧٢) السيد محمد عبد الرزاق (تحقيق)

Abdul Razaq M.

مصباح المبتدي وهداية المقتدي : لابن فهد الحلي

٣-أ (ص ١٩٥-٢٢٢)

١٧٣) عبد الحليم الرهيمي

فتاوى العلماء الشيعة بالجهاد دفاعاً عن الدولة العثمانية

Ruhimi A H

Fetwas des ulemas shiites pour le jihad

et la defense de l'Etat ottoman

٦-ب (ص ١٨١-١٨٩)

١٧٤) الاستاذ عبد الحليم الرهيمي

الاهمية التاريخية للثورة الاسلامية المنتصرة في ايران

Ruhimi A H

Importance historique de la revolution victorieuse en Iran

٦-ت (ص ١٠٨-١٢٠)

١٧٥) الدكتور محمد الزحيلي

مكانة العرب في القرآن بين التشريف والمسؤولية

Zuhili M

Les Arabes dans le Coran entre l'honneur et

la responsabilite

٩-ب (ص ٣٣-٣٧)

١٧٦) الدكتور محمد محمد ابراهيم زعروت

رؤية فكرية وتاريخية لرعاية الحرمين الشريفين

Zagrout M I

Comment proteger les deux Harams saints?

١٤-أ (ص ٣٠٨-٣٥١)

١٧٧) د فؤاد زكريا

الاسلاميون المعاصرون وثقافة الغرب

Zakaria F

Les islamistes contemporains et la culture occidentale

١٠-أ (ص ٢٦-٣٣)

١٧٨) الزموري، عبد الحق

الحجاب الاسلامي يهز عرش اللائكية في فرنسا

Zamouri A.H

Le hijab secoue la laicite en France

٩-ح (ص ٤٢-٤٧)

١٧٩) الزموري، عبد الحق

من أشكاليات الفكر الاسلامي المعاصر

Zamouri A H

Problematique de la pensee islamique contemporaine

٩-ث (ص ٨٠-٩٣)

١٨٠) آية الله العظمى السيد أحمد الحسيني الزنجاني

Sayyid Ahmad Husseini Zinjani

٦-ت (ص ١٣٧-١٥٧)

١٨١) الزبيري، نجاة محمد

الاسلام والمسلمون في اليابان

Zaniri N M

L'Islam et les musulmans au Japon

١٧-أ (٨٧-٩٠)

١٨٢) الزبيري، نجاة محمد

المسلمون في الفليبين من الامس.. واليوم

Zaniri N M

Les musulmans aux Philippines

١٧-ب (ص ٨٠-٨٤)

١٨٣) خالد زيادة

دور فئة الكتاب الاداريين في علمنة الدولة العثمانية

Ziada Kh

Role des ecrivains publics dans la laicisation

de L'Etat ottoman

١-ت (ص ١٦١-١٩٦)

١٨٤) خالد زيادة

من المماليك الى العثمانيين: الفقيه في مرحلة الانتقال بين عصرين

Ziada Kh.

Des mamelouks aux ottomans: le faqih pendant la transition

ـ ت (ص ١٤٣ ـ ١٩١)

١٨) الساكت، عبد الوهاب محمد

صوم حكمته وفضائله ومزاياه

Sakit A W M

Le jeune, sa sagesse, ses bienfaits et ses qualites

١٠ ـ أ (ص ٣٨ ـ ٤١)

١٨') الساكت، عبد الوهاب محمد

ن سيرة رسول الله

Sakit A.W

De la biographie du Prophete -S-

١١ ـ ت (ص ٤٢ ـ ٤٥)

١٨١) الشيخ محمد سالار

دروس في نهج البلاغة

Salar M

Leçons du Nahj al-Balaghah

٦ ـ أ، ث، ج (٥٨ ـ ٩٢)، (١١٦ ـ ١١٩)، (٢٠٩ ـ ٢٢٢)

١٨٨) سالم، محمد بهي الدين

القرآن والمنهج العلمي المعاصر

Bahi al din S

Le Coran et la methode scientifique contemporaine

١٧ ـ أ، ب (ص ٩٢ ـ ٩٦)، (ص ٨٨ ـ ٩٢)

١٨٩) سالم، محمد بهي الدين

ابو الاعلى المودودي والصحوة الاسلامية

Bahi al Din S

Al Maududi et la reveil islamique

١٧ ـ ت (ص ٩٨ ـ ١٠٤)

١٩١) سالم، عبد المجيد

دعوة تفريق بين زوج مغترب وزوجة مقيمة لا هو طلقها ولا هي لحقت به

Abdul Majid S

١١ ـ ب (ص ١١٢ ـ ١١٧)

١٩٢) السالوس، علي أحمد

الكفالة في ضوء الكتاب والسنة والتطبيق المعاصر

Salous A.A.

La caution vue par le Livre, la Sunna et son application moderne

٧ ـ أ (ص ٥٧٧ ـ ٦٢٨)

١٩٣) السايح، عبد الحميد

المقدسات الاسلامية: الحرمين الشريفين، المسجد الاقصى والقرآن الكريم

Saih A.H

Les lieux saints en Islam

١١ ـ ت (ص ٦٥ ـ ٧٠)

١٩٤) الشيخ جعفر السبحاني

حياة السيد المسيح في ضوء الكتاب والسنة

Sijani J

La vie de Jesus vue par le Livre et la Sunna

٥ ـ د (٣٨ ـ ١٠٢)

١٩٥) السجاوندي، سراج الدين ابو طاهر

«الفرائض السراجية»

٧ ـ أ (٦٦٣ ـ ٧٠١)

١٩٦) محمد السعدي

الصوم في الكتاب المقدس والقرآن

Sadi M

Le jeune dans La Bible et le Coran

٩ ـ أ ص (١٠٧ ـ ١١٣)

١٩٧) الدكتور محمد لقمان السلفي

شيخ الاسلام ابن تيمية، حامل راية الكتاب والسنة

Salafi M L.

Ibn Taymiyya, defenseur du Livre et de la Sunna

١٤ ـ أ (ص ٢٠٣ ـ ٢٣٤)

١٩٨) عبد المنعم سليم

القضية الفلسطينية بين الاعلام العربي والاعلام الاميركي

Salim A.M

La question palestinienne entre l'information arabe et l'information americaine

١١ـ أ (ص ١٦ـ١٩)

١٩٩) زهير سليمان (تحقيق)

كربلاء : مدينة الشهادة والتاريخ

٦ـ ح (ص ٢٣٣ـ٢٥٦)

٢٠٠) زهير سليمان

كربلاء الثورة والشهادة والتاريخ

Souliman Z

Karbala

٥ـ ح (ص ١٤٢ـ١٦١)

٢٠١) الاستاذ زهير سليمان

مشهد مدينة الدين والفن

Souliman Z

Mashhad,

٥ـ ت (ص ١٢٩ـ ١٥٢)

٢٠٢) زهير سليمان

الامن الغذائي في العالم الاسلامي

Souliman Z

La securite alimentaire dans le monde islamique

٤ـ ح (ص ١٤٤ـ١٥٨)

٢٠٣) الدكتور سمير سليمان

حرب ونظرية الدفاع والمقاومة في الاسلام

Souliman S

٥ـ ت، ث (٩٤ـ١٠٨)

٢٠٤) الدكتور سمير سليمان

الاسلام واشكالية المنهج في الخطاب المعرفي الغربي

Souliman S

Problematique du discours occidental sur la connaissance

٥ـ (ص ١٠١ـ١١٧)

٢٠٥) سمك، مصطفى أحمد

خصائص التشريعات الاسلامية

Samak M.A.

Specificites des legislations islamiques

١٧ـ أ (ص ٦٦ـ٦٨ و٨٣)

٢٠٦) السنغال قلعة الاسلام في غرب افريقيا

Senegal, foyer de l'Islam en Afrique de l'Ouest

٩ـ ب (ص ٨ـ١٩)

٢٠٧) د. محمد جواد السهلاني

مفهوم الحضارة الاسلامية

Sahlani M.J.

Conception de la civilisation islamique

٥ـ ت، ح (ص ١١٦ـ١٢٧)، (٧٩ـ٩١)

٢٠٨) رضوان السيد

نحو هوية واحدة نموذج ـ الهوية اللبنانية ـ في مواجهة الهوية العربية الاسلامية

Al sayid R

Vers une identite unique modele face a l'identite arabo-islamique

١١ـ ت (ص ٢٥ـ٤١)

٢٠٩) السيد، رضوان

قضايا الاسلام المعاصرة في الاعلام العالمي نماذج من الرؤية والمعالجة

Al Sayid R

Problemes contemporains de l'Islam dans L'information mondiale

١١ـ ب (ص ٤٨ـ٥٩)

٢١٠) السيد، رضوان

لوم الضحايا ومسلمات القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة

Al Sayid R

La question palestinienne aux Etats-Unis

٩ـ ث (ص ٩٨ـ ١٠٠)

٢١١) السيد، رضوان

الفقه والفقهاء والدولة : صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في

Al Sayid R

Le fiqh, les fuqaha' et l'Etat a l'epoque mameloukè

١ ـ ت (ص ١٢٩ ـ ١٥٩)

٢١٢) رضوان السيد
الكاتب والسلطان : دراسة في نشوء كاتب الديوان في الدولة الاسلامية

Al Sayid R

L'ecrivain et le sultan

١ ـ ث (ص ١٣ ـ ٥١)

٢١٣) رضوان السيد
التدوين والفقه والدولة
نظرات في نشوء الفقه الاسلامي

Al Sayid R

Rediger, le fiqh et l'Etat

١ ـ ب (ص ٩١ ـ ١١٣)

٢١٤) عفاف لطفي السيد
العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر

Al Sayid A L

Role des ulemas en Egypte au debut du XIX siecle

١ ـ ث (ص ٢١٥ ـ ٢٣٧)

٢١٥) د. بركات محمد مراد سيد
ابن رشد بين العقل والنقل

Barakat M.M

Ibn Rushd entre la raison et l'imitation

١٥ ـ ج (ص ٨٩ ـ ١٣٠)

٢١٦) نجيب السيد
الاسلام وتحديات العصر

Al Sayid N.

٦ ـ ب، ت (ص ٩٥ ـ ١٠٩)، (ص ٨٦ ـ ١٠٧)

٢١٧) نجيب السيد
التربية الروحية في أدعية شهر رمضان المبارك

Al Sayid N.

Education spirituelle dans les invocations de Ramadan

٦ ـ ث (ص ١٢٠ ـ ١٣٧)

٢١٨) السيد، محمد مبارك
غزوة بدر الكبرى أحق الله بها الحق وأبطل الباطل

Al Sayid M Moubarak

La bataille de Badr

١٧ ـ أ (ص ٥٢ ـ ٥٦)

٢١٩) الاستاذ كمال مصطفى شاكر
قبسات من نور الميزان

Shakir K M

٦ ـ ج، ح (ص ٨ ـ ١٨)، (ص ٧ ـ ١٤)

٢٢٠) شامة، محمد عبد الغني
بحوث الفضاء في ضوء القرآن الكريم

Shama M A G

Recherches sur l'espace à la lumiere du Coran

٧ ـ أ (ص ١١٧ ـ ١٤٢)

٢٢١) د. علي الشامي
الاستكبار الغربي والاسلام، التأصيل الايديولوجي ومنطق الاستعمار (١)

Al Shami A

L'oppression occidentale et l'Islam

٦ ـ ح (ص ٩٧ ـ ١١٢)

٢٢٢) شبانة، محمد كمال
موقف الاسلام من العلم ـ ٢

Shabana M.K.

Position de L'Islam a propos de la science

١٧-ب (ص ٤٤-٤٨ و٨٦)

٢٢٣) د. حسين شحاته
الاستثمار الاسلامي المفترى عليه

Shahata H

Investissement islamique

٢-ب (ص ٢٢-٢٩)

٢٢٤) شرشر، محمد حسن
الكلمة القرآنية وجمال موقعها

Sharshar M H

Beaute de la parole coranique

١٧-ب)ص ١٤-٢٠ و٣٤)

٢٢٥) د. عبود شراد
مجالات الادب الاسلامي

Sharad A

Champ de la litterature islamique

٥-د (ص ٤٨-٥٧)

٢٢٦) الدكتور شلتاغ عبود شراد
مصطلح الادب الاسلامي والدعوة الى تدريسه في الجامعات الاسلامية

Shaltag A Sh

Litterature islamique et possibilites de l'enseigner dans les universites islamiques

٥-ت (ص ٥٥-٦٤)

٢٢٧) الشريف، عدنان .
من علم الجنين القرآني وقفات علمية مع آيات كريمة، ٥، ٦

Al Sharif A

Sur l'embryon dans le Coran

١١-أ، ت (ص ١٠٨-١٥٥)، (ص ١٤-٢٣)

٢٢٨) الاستاذ منير شفيق
فلسطين والصراع العقدي-الحضاري

Shafiq M

Palestine, conflit de civilisation

٩-ب (ص ٦٩-٧٧)

٢٣٠) الشكيري، عبد الحق
العالم الاسلامي وأزمة الديون الخارجية

Al Shikiri A.H.

La crise des dettes exterieures dans le monde islamique

٩-ث (ص ١٠١-١٠٩)

٢٣١) شلبي، رؤوف
عودة القدس

Shalabi R

Le retour d'Al Quds

١١-أ (ص ٥٣-٧٤)

٢٣٢) علي شلق
من العقل الفقهي في الاسلام

Shalaq A.

La raison du fiqh dans l'Islam

١-ب (ص ١٧٥-٢١٧)

٢٣٣) الفضل شلق
الخراج والاقطاع والدولة : دراسة في الاقتصاد السياسي للدولة الاسلامية

Shalaq F

L'impot, le feodal et l'Etat

Etude de l'economie politique de l'Etat islamique

١-أ (ص ١١٣-١٩٢)

٢٣٤) الفضل شلق
الجماعة والدولة : جدليات السلطة والامة في المجال العربي الاسلامي

Shalaq F

La societe et l'Etat

١-ت (ص ١٥-١٠٠)

٢٣٥) الفضل شلق
الحسبة : دراسة في شرعية المجتمع والدولة

Shalaq F

Al Hisba: Etude sur la legalite de

de la societe et de l'Etat

١ ـ ب (ص ١٥ ـ ٨٩)

٢٣٦) الفضل شلق

الفقيه والدولة الإسلامية : دراسة في كتب الاحكام السلطانية

Shalaq F

Le faqih et l'Etat islamique

١ ـ ث (ص ٩١ ـ ١٤٠)

٢٣٧) عبد الغني شمس الدين

لمحة موجزة عن الاعلام في ماليزيا

Shams al din A G

Aperçu sur l'information en Malaisie

٥ ـ ح (ص ١١٢ ـ ١١٨)

٢٣٨) شمس الدين، محمد مهدي

حركة الدعوة الاسلامية وصلتها بالاعلام الاسلامي

M Mahdi Sh Al Din

La propagande islamique et l'information

١١ ـ ب (ص ٣٢ ـ ٣٥)

٢٣٩) الاستاذ عبد الغني شمس الدين

دور الشباب في توحيد الامة

Shams Al Din A G

Role des jeunes dans l'unification de la nation

٥ ـ ث (ص ٦٥ ـ ٥ ′

٢٤٠) شوقي، حلال

الفرائص الرحبية والفرائض السراحية

Shawaqi J

٧ ـ أ (ص ٦٦٣ ـ ٧٠١)

٢٤١) طعيمة، صابر

دور الجامعات الاسلامية في النهوض بالاقليات المسلمة

Tama S.

Role des universites de relever les

minorites islamiques

١٣ ـ أ (ص ٦١ ـ ١٠٤)

٢٤٢) د. محمد صحرى

قراءة «اقتصادية» جديدة للزكاة

Sahra M.

Lecture economique nouvelle de la Zakat

١٠ ـ ث (ص ٦٩ ـ ٧٨)

٢٤٤) الصراع العربي الصهيوني في ميزان الاسلام

Le conflit arabo-sioniste a la lumiere

de l'Islam

٩ ـ ت (ص ٣٨ ـ ٤٩)

٢٤٥) الشيخ حسن الصفار

واقع الاختلاف في حياة البشر

Al Safar H.

Differences dans la vie

٥ ـ ت (ص ٢٨ ـ ٤٣)

٢٤٦) صوابي، سعيد

عناية الاسلام بقوى المعرفة عند النشء

Saouabi S

Interet de l'Islam pour le developpement

de la connaissance chez l'Enfant

١٧ ـ ت (ص ١٢٤ ـ ١٣٠)

٢٤٧) الدكتور حسن الضيقة

مساهمة في تشخيص آلية الصراع بين العالم الاسلامي ومنظومات

التسلط الغربية

Al Diqa H

Contribution pour l'etude du conflit entre le

monde islamique et les systemes occidentaux

٥ ـ ب (ص ٧٥ ـ ٨٩)

٢٤٨) السيد عبد العزيز الطباطبائي

أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في المكتبة العربية، ٧، ٨، ٩

Tabtabai A.A,

Ahl el Beit , S, dans la litterature arabe

٣ ـ ب، ت، ث (ص ٣٥ ـ ٥٦)، (ص ٧٦ ـ ٩٧)، (٦٢ ـ ١٠٨)

٢٤٩) الطحان، اسماعيل
من قضايا القرآن واللغة : الادغام بين النحاة والقراء
Tahan I
Le Coran et la langue
٧ـ أ (ص ١٤٣-٢٠٠)

٢٥٠) السيد غياث طعمة (تحقيق)
رسالة نقض فتاوى الوهابية ـ للشيخ كاشف الغطاء
Touama G
Lettre de L'Imam Cheikh Kashef
al Ghata' contre les fatwas wahhabites
٣ـ أ (ص ١٦٥-١٩٤)

٢٥١) طنطاوي، محمد سيد
العمل في الاسلام
Tantaoui M S
L'action dans l'Islam
١٧ـ أ (ص ٧٢-٧٦)

٢٥٢) طنطاوي محمد السيد
التبني في الاسلام
Tantaoui M S
L'adoption en Islam
١٧ـ ب (٢٦-٢٨)

٢٥٣) الطنطاوي، صلاح أحمد
الحج ومكانه في الاسلام
Tantaoui S A
Le hajj et son importance dans l'Islam
١٧ـ ت (ص ٢٩-٣١)

٢٥٤) الاستاذ صلاح أحمد الطنوبي
الاسراء والمعراج منهج حياة
Tanoubi S A
Isra' et mi'raj mode de vie
٤ـ أ (ص ٨٤-٨٧)

٢٥٥) الطويل، السيد رزق
شهر رمضان والمسيرة الراشدة للجهاد الاسلامي
Taouil S.R
Ramadan et la voie pour le jihad
١٧ـ أ (ص ٣٤-٣٧)

٢٥٦) الدكتور أمين توفيق الطيبي
المشروع التعبوي في مواجهة الحملات الصليبية
Tibi A T
Rassembler face aux menaces croisees
٩ـ أ (ص ٦٧-٧٧)

٢٥٧) د. حسن عاصي
المعاد في أصحوية ابن سينا
Asi H
٦ـ ث (ص ٢٣٦-٢٤٦)

٢٥٨) العرب، عباس
«الفكر الاسلامي» تحاور المبعدين الفلسطينيين
Arab A
Entretien avec les deportes palestiniens
١١ـ ت (ص ١٠٢-١٠٩)

٢٥٩) د. حسن صادق حسن عبد الله
القيم الاجتماعية الاسلامية وفعالية السلوك الاداري
Abdulla H S
Valeurs sociales islamiques et
effectivite du comportement administratif
١٥ـ ح (ص ٢٧-٦٧)

٢٦٠) عبد البر محمد زكي
الحوالة في الفقة الاسلامي
Abdul Bir M.Z
Le change dans le fiqh islamique
٧ـ أ (ص ٤٤٩-٥٤٠)

٢٦١) عبد الحميد، صبحي
الايمان باليوم الآخر وأثره في السلوك الانساني
Abdul Hamid S
La croyance dans l'au-dela et son impact
sur le comportement humain
١٧ـ ب (ص ١١-١٣)

٢٦٢) عبد الرحمن، د. خير الدين
نحو انطلاقتنا الحضارية المنشودة

Abdul Rahman K al din

Pour notre releve civilisationnelle

٩-ج (ص ٩٧-١٠٨)

٢٦٣) عبد الرحمن، محمد حودة
أهم موضوعات الشعر الاسلامي وخصائصه

Abdul Rahman M H

Principaux sujets et specificites

de la poesie islamique

١٧-أ (ص ١١٦-١١٩)

٢٦٤) العبادي، عبد السلام
نحو مزيد من تطوير أساليب الدعوة والوعظ في المجتمعات المعاصرة

Alabadi A S

Pour un developpement des moyens de la da'wa

١١-أ (ص ٩٥-١٠٢)

٢٦٥) عبد الظاهر، حسن عيسى
الحدود في الاسلام من فقه الحرية والعقوبة

Abdul Dahir H I

Les frontieres dans l'Islam dans le droit penal

٧-أ (ص ٥٤١-٥٧٦)

٢٦٦) الاستاذ محمد قطب عبد العال
الاسراء والمعراج ودلالات وأشارات

Abdul Al Aal M K

Al Isra' wal mi'raj

٤-أ (ص ٧٩-٨٣)

٢٦٧) عبد الغني يسري
الاسلام وحرية الرأي

Abdul al Gani Y

Liberte d'opinion dans l'Islam

١٧-ب (ص ٤٠-٤٣)

٢٦٨) عبد الهادي ابو طالب
حقوق الانسان في الاسلام

Abdul Hadi A

Droits de l'homme en Islam

٩-ب (ص ٢٦-٣١)

٢٦٩) عبد الوهاب أحمد
التنسيق بين الهيئات العاملة في حقل الدعوة الاسلامية

Abdul Wahab A

Coordination entre les acteurs dans le domaine de la propagande islamique

١١-أ (ص ٧٥-٨١)

٢٧٠) عجيبة، لطفي شاكر
مشروعية الصيام وضرورة العمل

Ajina L Sh

Legalite du jeune et necessite de l'action

١٧-أ (ص ٣٠-٣٤)

٢٧١) عجيبة، لطفي شاكر
السلف الصالح وأمانة المسؤولية

Ajina L Sh

L'ancetre pieux et la responsabilite

١٧-ب (ص ٥٨-٦٢)

٢٧٢) السيد محمد سعيد العرفي
عاذا يتقدم المسلمون؟

Arfi M S

En quoi les musulmans sont-ils en avance

٦-ب (ص ١٢٢-١٤٦)

٢٧٣) الاستاذ عقيل محمد سعيد العرفي
المحادلة طريق للمعرفة واليقين

Arfi A.

La discussion, voie pour la connaissance et la certitude

٦-ج (ص ٢٢٣-٢٢٧)

٢٧٤) د. محمد اقبال عروي
النقد الادبي بين الاستيطاقيا والالتزام
Arawi M
La critique litteraire
٥ـ ث (ص ٩٣ـ ١١٠)

٢٧٥) محمد اقبال عروي
انهيار الحضارات في الادب الاسلامي
Arawi M
Chute des civilisations dans la litterature islamique
١٥ـ ب (ص ٦٧ـ ٨٠)

٢٧٦) د. محمد ياسين عريبي
الدوافع الدينية للاستشراق في نشأته
Arabi M Y
Facteurs religieux de l'orientalisme
٩ـ ت (ص ٦٥ـ ٧٩)

٢٧٧) أحمد عز الدين
حماس . تدين الاعتراف بالكيان الصهيوني
Azi Al din A
Hamas denonce la reconnaissance de L'Etat sioniste
١٢ـ أ (ص ٣٦ـ ٥٩)

٢٧٨) الاستاذ مصطفى حسين العطار
مكة المكرمة عبر التاريخ
Atar M H
La Mekke a travers les ages
٤ـ أ، ب (ص ٧٩ـ ٨١)، (ص ٧١ـ ٧٣)

٢٧٩) د. جليل عطية
ببليوغرافيا الاصمعي
Atiya Jalil
Bibliographie Al Asma'i
٢١ـ أ (ص ٧١ـ ٨١)

٢٨٠) محي الدين عطية
تكشيف التراث الفقهي
Atyia M D.
Documentation sur le patrimoine du fiqh
٥ـ د (ص ٢٦ـ ٤٧)

٢٨١) محي الدين عطيه
حول التراث والعلوم السياسية
Atyia M D
Sur le patrimoine et les sciences politiques
١٥ـ ب (ص ٩٣ـ ٩٦)

٢٨٢) محي الدين عطية
عن الحل الاسلامي ـ نظرات في المنهج
Atyia M D
Problemes de methode sur la solution islamique
٥ـ ث (ص ١١١ـ ١١٥)

٢٨٣) محي الدين عطية
اسلاميات عام ١٤٠٥ هـ ببليوغرافيا
Atyia M D
Bibliographie sur les ecrits islamiques 1405 H
١٥ـ ب (ص ١٠٦ـ ١٧١)

٢٨٤) مروان العطية
حافظ الشيرازي ٧٢٦ـ ٧٩٢ هـ «لسان الغيب» شاعر الغناء والغزل
Atyia M
Hafiz Shirazi
٦ـ أ (ص ١٩٥ـ ٢٠٤)

٢٨٥) الدكتور محمد عبد الله عفيفي
الأسس المنهجية لموقف أهل السنة من قضية الصفات وضوابطها
Afifi M A
Fondements methodologiques de la position des sunnites sur les attributs
١٤ـ أ (ص ١٥٠ـ ٢٠٢)

٢٨٦) خالد محمود علوي (اعداد)
الاقليات المسلمة

Alawi M K

Les minorites musulmanes

٤-أ (ص ٦٨-٧٨)

٢٨٧) سعيد سعيد العلوي

الفقيه معلم السلطان : النصيحة والتدبير

Alawi S B

Le faqih maitre du sultan

١-ث (ص ٦٧-٨٩)

٢٨٨) د. أسعد العلي

قاموس علي في نهج البلاغة في العصر

Ali A

Dictionnaire d'Ali dans Nahj al Balaghah

٦-أ (ص ٩٣-٩٧)

٢٨٩) الاستاذ صادق العلي

التصوف وأثره الاجتماعي والسياسي

Ali S

Impact social et politique du soufisme

٦-ج (ص ٨٨-١٠٣)

٢٩٠) عمارة، محمد محمود

أصول الدعوة من خلال القصص القرآنية

Amara M M

La da'wa a travers le conte du Coran

١٧-ت (ص ١١-١٤)

٢٩١) د. الفاضل العبيد عمر

طب النفس والقرآن الكريم

Omar F A

La psychologie et le Saint Coran

٤-ب (ص ٣٨-٤٤)

٢٩٢) عواد، محمد

التكافل الاجتماعي في الاسلام

Awad A

Solidarite sociale dans l'Islam

١١-ت (ص ٨٥-٩٢)

٢٩٣) الدكتور رياض سليمان عواد

حاجتنا الى الاصلاح التربوي لمكافحة الجريمة

Awad S R

Nos besoins de reforme pedagogique

٦-ج (ص ٢١٠-٢٢٥)

٢٩٤) عوض، بكر زكي

التيارات الفكرية وأحوال الشباب في العالم الاسلامي

Zaki A B

Courants intellectuels et etat de la jeunesse

١١-أ (ص ٢١-٣٧)

٢٩٥) عوض، محمد عوض

حق المتهم في الاستعانة بمحام بين الشريعة والقانون

Awad M A

Droit de l'accuse d'etre aide par
un avocat dans le droit et la shari'a

١٥-ج (ص ٦٩-٨٨)

٢٩٦) العوف، بشير

الاجتهاد الفقهي وقضية البنوك .. والبنوك الاسلامية

Awf B

Les banques et les banques islamiques dans le fiqh

١١-ت (ص ٤٨-٥٧)

٢٩٧) د. عبد الحليم عويس

الغزو الثقافي في المجال التاريخي

Awais A H

Domination culturelle dans le domaine de l'histoire

١٥-ث (ص ٤٩-٦٨)

٢٩٨) عيسى، محمد الانور حامد

الاسرة في ظل الاسلام

Isa H M

La famille dans l'Islam

١٧-ب (ص ١١٠-١١٣)

٢٩٩) د. محمد عبد الشفيع عيسى
علي بن ابي طالب قائداً سياسياً

Issa M

Ali bin Abi Taleb dirigeant politique

١٠ـأ (ص ١٣٤ـ١٥١)

٣٠٠) البروفسور روجيه غارودي
كيف نشر الاسلام؟

Garaudy R

Comment propager l'Islam

٩ـج (ص ٧٨ـ٨٧)

٣٠١) د. حسين غانم
الاقتصاد الاسلامي ـ طبيعته ومجالاته

Ganim H

Economie islamique nature et domaines

٢ـت (ص ٣٦ـ٤٧)

٣٠٢) الغربي، محمد
جذور الادريسية لامبراطورية غانا والاصول السنغالية للدولة المرابطية

Garbi M

Racines idrissides de l'empire du Ghana et origines senegalaises de l'Etat mourabitiya

٨ـأ (ص ٢٣٥ـ٢٤١)

٣٠٣) السيد علي العدناني الغريفي
حول تحقيق كتاب «سناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة عثمانية»

Garifi A A

٣ـأ (ص ٧ـ٣٠)

٣٠٤) الشيخ محمد الغزالي
الاسلام بين الشرائع المرعية والشرائع المستبعدة

Gazali M

١٢ـأ (ص ٣٤ـ٣٥)

٣٠٥) أ. د. عبد الحميد الغزالي
المثلث الضائع من رفاهية المجتمع الرأسمالي والمثلث الاكبر في الحياة الطيبة في المجتمع الاسلامي

Gazali A H.

Comparaison entre le luxe de la societe capitaliste et la vie bienheureuse de la societe islamique

٢ـت (ص ٢٦ـ٢٨)

٣٠٦) الاستاذ علي أكبر الغفاري
تاريخ تدوين الحديث

Gafari A A

Histoire de la redaction du hadith

٦ـج (ص ١٢٤ـ١٤٠)

٣٠٧) د. برهان غليون
الاسلام والتحدي الحضاري

Galion B

L'Islam et le defi civilisationnel

٩ـأ (ص ٣١ـ٤٥)

٣٠٨) غنيم، كارم السيد
الايمان بالغيب ضرورة عصرية

Ganim K S

La croyance en l'au-dela une necessite contemporaine

١٣ـأ (ص ٤٩ـ٦٠)

٣٠٩) فارس، أحمد محمد
هل الدين حاجة لدى الانسان تصدر عن عجزه تجاه ما هو كوني

Faris A M

La religion est-elle un besoin humain

١١ـت (ص ٧١ـ٧٤)

٣١٠) ثريا فاروقي
العلم والعلماء والدولة . دراسة في الاصول الاجتماعية للعلماء في الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن السادس عشر

Farouki T

La science, les ulemas et l'Etat etude sur les origines sociales des ulemas dans l'Etat ottoman

١ـث (ص ١٨٣ـ٢٠٠)

٣١١) د. اسماعيل راجي الفاروقي
حول انشاء كراسي استاذية للدراسات الاسلامية في الجامعات الاميركية

Farouki R I

Creation de chaires d'etudes islamiques
dans les universites americaines

١٥ـأ (ص ١٠١-١١٠)

٣١٢) د. لويز لمياء الفاروقي
الموسيقى والموسيقيون في ميزان الشريعة

Farouki L L

La musique et les musiciens selon la shari a

١٥ـأ (ص ١١٠-١٤٠)

٣١٣) د. لويز لمياء الفاروقي
الغزو الثقافي في مجال الفنون

Farouki L L

Invasion culturelle dans le domaine de l'art

١٥ـب (ص ١١٧-١٣٣)

٣١٤) الفاسي، محمد
حساب القلم الفاسي

Fasi M

٨ـأ (ص ١٨٠-١٨٤)

٣١٥) العلامة السيد محمد حسين فضل الله
تأملات في الحرية الفكرية والسياسية في الاسلام

Fadlallah M H

Sur la liberte de penser et la liberte politique

٥ـج (٢٧-٣٩)

٣١٦) السيد محمد حسين فضل الله
تأملات في طريق التقريب والوحدة

Fadlallah M.H

Sur le rapprochement et l'unite

٥ـأ (ص ٤٦-٥٩)

٣١٧) السيد محمد حسين فضل الله
تأملات في الملامح العامة للاعلام الاسلامي

Fadlallah M.H.

Traits generaux de la propagande islamique

٦ـج (ص ٧٢-٩٦)

٣١٨) السيد محمد حسين فضل الله
مع آيات الحج في القرآن في الملامح العامة

Fadlallah M. H.

Les versets sur le hajj dans le Coran

٦ـج (ص ٦٦-٧٧)

٣١٩) السيد محمد حسين فضل الله
مع الامام زين العابدين في استقبال شهر رمضان ووداعه

Fadlallah M H

Avec l'Imam Zein al Abidin

٦ـث (ص ٩٠-١١٥)

٣٢٠) السيد محمد حسين فضل الله
رسالة توجيهية الى مؤتمر الجماعة الاسلامية في اميركا وكندا

Fadlallah M H

Lettre au congres de l'assemblee islamique
en Amerique et au Canada

٦ـت (ص ٧٦-٨٥)

٣٢١) السيد محمد حسين فضل الله
مع الرسول الداعية في القرآن

Fadlallah M H.

Avec le Prophete propagandiste dans le Coran

٦ـأ، ب (ص ١٣-٢٣)، (٥-١٦)

٣٢٢) الدكتور مهدي فضل الله
أضواء على الشورى في النص القرآني

Fadlallah Mahdi

La shoura dans le texte coranique

٦ـج (ص ٣٤-٧١)

٣٢٣) محمص، هاني
دور الاعلام الاسلامي في الوحدة الاسلامية

Fahas H.

Role de l'information dans l'umte islam que

١١ ـ ب (ص ٧٥)

٣٢٤) المصحي، أحمد

محمد في الكتاب المقدس

Fashi A

Mohammad dans la Bible

١٣ ـ أ (ص ١٦١ ـ ١٦٧)

٣٢٥) د. أحمد شوقي الصحيري

نظام العقوبات في الاسلام هل يناسب عصرنا الحديث ؟

Fanjiri A S

Le systeme penal dans l'Islam correspond-il

a notre epoque moderne

١٠ ـ ب (ص ٢٤ ـ ٢٧)

٣٢٦) الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان

رد اوهام ابي زهرة في حق شيخ الاسلام ابن تيمية وشيخ الاسلام

محمد بن عبد الوهاب

Fawzan S.

Discussions des idees d'Ibn Zahra concernant

Ibn Taymiya et M Ben Abdel Wahhab

١٤ ـ أ (ص ١٢٢ ـ ١٤٩)

٣٢٧) القادري، ابو بكر

الدعوة الاسلامية في افريقيا

Kadri A B

La propagande islamique en Afrique

٨ ـ أ (ص ١٦٠ ـ ١٧٩)

٣٢٨) القادري، عبد القادر

دور الطرق الصوفية في نشر الاسلام والثقافة العربية في غرب

وشرق افريقيا ومقاومة التبشير والاستعمار

Kadri A K

Role des cercles soufis dans la diffusion de

L'Islam et la lutte contre le colonialisme

٨ ـ أ (ص ٢١٧ ـ ٢٣٧)

٣٢٩) د. رياض قاسم

الوجه البلاغي والنحوي في الجملة القرآنية

Kasim R.

Eloquence dans le Coran

٦ ـ أ (ص ٢٥٢ ـ ٢٦٥)

٣٣٠) وداد القاضي

مدخل الى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح

Kadi W

Etude des traites de paix a l'epoque des conquetes

١ ـ أ (ص ٤٧ ـ ١١٣)

٣٣١) القاضي، رشيد

الاسلام توصل الكلمة لابلاغ رسالة السماء والغرب اعتمدها

للتضليل وقلب الحقائق

Kadi R

L'Islam est la revelation du message celeste,

que l'Occident a falsifie

١١ ـ ب (ص ١٢ ـ ١٥)

٣٣٢) القاضي، عبد الواحد اسماعيل

كيف تعيش سعيداً ؟

Kadi A W

Comment vivre heureux

١٧ ـ أ (ص ١٢٨ ـ ١٣٤)

٣٣٣) عبد الباسط عبد الصمد القداني

القرآن والعقل البشري

Kadafi A. B A S

Le Coran et la raison humaine

٩ ـ ت (ص ٩١ ـ ٩٣)

٣٣٤) القرضاوي، يوسف

دور الجامعات الاسلامية في تيسير الفقه

Kardawi Y

Role des universites islamiques pour

expliquer le fiqh

١٣ ـ أ (ص ٢١ ـ ٤١)

٣٢٥) القرضاوي، يوسف
الاسلامي بين الجمود والتطور
Kardawi Y.
L'Islamiste entre la stagnation et l'evolution
٧ـأ (ص ٩ـ ٤٨)

٣٢٦) د. يوسف القرضاوي
رأي في الاجتهاد المعاصر
Kardawi Y
Sur L'Ijtihad contemporain
١٥ـأ (ص ١٥ـ ٣٧)

٣٢٧) الاستاذ الشهيد سيد قطب
اذا جاء نصر الله والفتح
Koutob S
A l'heure de la victoire divine
٥ـب (ص ٢٢ـ ٢٧)

٣٢٨) عبد الفتاح قلعه جي
علم الجمال الاسلامي... بحث في المنطلقات
Kala A
L'esthetique islamique
٦ـأ، ث، ج، ح (ص ١١٠ـ ١١٩)، (٢٥٤ـ ٢٦١)،
(١٩٣ـ ٢٠٨)، (١٨٢ـ ١٩٧).

٣٢٩) الموتلي، حسن
الاعلام الاسلامي والمسألة اللبنانية
Kouth H
L'Information islamique et la question libanaise
١١ـب (ص ٧٨ـ ٨٥)

٣٣٠) القوتلي، حسين
يـ مسلمون، ماذا فعلتم بالاسلام ؟ ماذا فعلتم بالمسلمين ؟
Kouth H
O Musulmans, qu'avez-vous fait de l'Islam
et des musulmans
١١ـت (ص ٦ـ ١٣)

٣٣١) القونيي، محمد بيلي

اللغة العربية لغة القرآن والعلم والحضارة في افريقيا
Koun M.B
La langue arabe, langue du Coran de la science et
de la civilisation en Afrique
٨ـأ (ص ٢٩٩ـ ٣٠٠)

٣٣٢)عباس علي الكاظمي (تحقيق)
مدينة مشهد
Kadimi A A
Mashhad
٦ـث (ص ٢٦٢ـ ٢٨٩)

٣٣٣) عباس علي الكاظمي
اصفهان
Kadimi A A
Ispahan
٦ـت (ص ٢٤٨ـ ٢٦٤)

٣٣٤) كلود كاهن
تطور الاقطاع الاسلامي ما بين القرنين التاسع والثالث عشر
اسهام في التاريخ المقارن للمجتمعات في العصور الوسطى
Cahan C.
Evolution de la feodalite islamique entre le
IX et XIII siecle
١ـأ (ص ١٩٣ـ ٢٤٢)

٣٣٥) دوروتيا كرافولسكي
السلطة والشرعية : دراسة في المأزق المغولي
Kravolski D
Le pouvoir et la legalite etude de la crise mongole
١ـت (ص ١٠١ـ ١٢٧)

٣٣٦) كريم عبد الكريم
الفتح المغربي لبلاد السودان
Karim A K
Conquete maghrebine du Soudan
٨ـأ (ص ٢٥٧ـ ٢٥٩)

٣٣٧) كرمي، ماجدة
العلاقات التجارية بين المغرب والسودان على عهد المرينيين
Karimi M
Relations commerciales entre le Maghreb et le Soudan
au temps des mourinides
٨ـأ (ص ٢٥١-٢٥٦)

٣٣٨) عبد العال كشك
وكانت الحديبية.. فتحاً
Koshik A A
Sur Hodaibiya
٩ـت (ص ٢٨-٣٢)

٣٣٩) الشيخ الكليبي (نجوم الامة)
Cheikh al-Kalini
٦ـج (ص ١٥٣-١٦١)

٣٤٠) د. عوف الكفراوي
ضوابط اصدار النقود في الدولة الاسلامية
Awaf K
Controle de l'emission monetaire
٢ـأ (ص ١٤-٢٧)

٣٤١) محمد كمال محمد كمال
اليهود في القرآن
Kamal M K
Les Juifs dans le Coran
٩ـب (ص ٨٥-٩١)

٣٤٢) كمال الدين، محمد
الحج معان ودروس
Kamal M
Sens et leçons du Hajj
١٧ـت (ص ٣٢-٣٤)

٣٤٣) كمال الدين، محمد
شهر رمضان والكتب السماوية
Kamal M
Ramadan et les Livres celestes
١٧ـأ (ص ٤٢-٤٤)

٣٤٤) د. وجيه كوثراني
السياسة الفرنية وادعاء حماية المسيحيين في سوريه عام ١٨٦٠
Kawatarani W
Pretention française de protection des chretiens en 1860
٩ـب (ص ٩٢-٩٧)

٣٤٥) وجيه كوثراني
قضايا الاصلاح والشريعة والدستور في الفكر الاسلامي الحديث
Kawatarani W
Reforme, Shari'a et constitution
dans la pensee islamique contemporaine
١ـت (ص ٢١٩-٢٥٦)

٣٤٦) كوثراني، وجيه
هل يمكن لاعلام اسلامي أن يكون على مستوى التحدي
Kawatarani W
L'information islamique peut-elle faire face au defi
١١ـب (ص ٧٦-٧٧)

٣٤٧) كوثراني، وجيه
المصالح الفرنسية والقرار السياسي (من خلال مذكرة لجنة الشؤون السورية ومذكرة غرفة تجارة ليون في الحرب العالمية الاولى
Kawatarani W
Interets français et decision politique
durant la premiere guerre mondiale
٩ـث (ص ٩٤-٩٧)

٣٤٨) د. وجيه كوثراني
ملاحظات منهجية تاريخية لدراسة «مشروع الوحدة»
Kawatarani W
Remarques methodologiques historiques pour
l'etude du projet d'unite
٩ـت (ص ٩٤-٩٩)

٣٤٩) ايرا لابيدوس
الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الاسلامي الوسيط

Labidos I.

L'Etat et la religion et les evolutions de la

societe islamique du moyen-age

١-ب (ص ١١٥-١٥١)

٣٥٠) لاشين، موسى شاهين

المال... في القرآن الكريم

Mousa L

La monnaie dans le Coran

٧-أ (ص ٤٩-٨٩)

٣٥١) مصطفى عبد الفتاح

الاسلام وحقوق المرأة

Mustafa A R

L'Islam et les droits de la femme

٩-ج (ص ٤٨-٥١)

٣٥٢) مارشو، غريغوار

الاسلام... بين توكيد الذات ومخاطر التطبيق

Marsho G

L'Islam, affirmation de soi et dangers d'application

٩-ث (ص ٥٦-٥٩)

٣٥٣) غريغوار مارشو

سلامه موسى... من عدوى التثاقف الى انفصام الوعي

Marsho G

Salama Mousa et la problematique de l'acculturation

٢١-أ (ص ٥٠-٦١)

٣٥٤) د. غريغوار مارشو

العلمانية في حدها وحدودها

Marsho G

La laicite, ses limites

٩-ت (ص ٨٦-٩٠)

٣٥٥) غريغوار مارشو

ملاحظات حول مظاهر المثاقفة في العالم الاسلامي

Marsho G

Remarques sur les manifestations d'acculturation

٩-أ (ص ٨٠-٨٤)

٣٥٦) د. غريغوار مارشو

المفهوم الغربي عن حقوق الانسان يعزز من سوء التفاهم مع الاسلام

Marsho G.

La conception occidentale des droits de l'homme

nuit a la comprehension avec l'Islam

٩-ب (ص ٨٠-٨٣)

٣٥٧) مأساة المسلمين في بلغاريا: الجذور والابعاد (التحرير)

Misere des Musulmans en Bulgarie

٩-ج (ص ٨-١٧)

٣٥٨) د. طارق متري

الاصول الدينية (والثقافية) للقرار الغربي في الصراع على فلسطين

Mitri T

Fondements religieux et culturels de la decision

occidentale du combat sur la Palestine

٩-ب (ص ٤١-٤٩)

٣٥٩) المجاهد الصغير

القرآن الكريم والحرب النفسية

Mujahid S

Le Saint Coran et la guerre psychologique

٩-ث (ص ٥٠-٥١)

٣٦٠) المجتمع والمدرسة أخطر مقومات محو الشخصية الاسلامية

La societe et l'ecole, principaux facteurs

de la depersonnalisation islamique

١٣-أ (ص ١٨١-١٩٠)

٣٦١) الاستاذ نبيل محسن

العلاقات العددية في القرآن الكريم

Muhsn N.

Relations numeriques dans le Saint Coran

٦-ج (ص ١٩-٣٥)

٣٦٢) الاستاذ نبيل محسن
رعاية الجنين في الاسلام

Muhsin N

Protection de l'embryon dans l'Islam

٦ـ ت (ص ٢٣٦ـ٢٤٢)

٣٦٣) محمود، جمال الدين
التعاون والتنسيق في نشر الدعوة الاسلامية في الخارج

Mahmoud J Al Din

Entraide et coordination pour la propagande islamique

١١ـ ت (ص ٤٧ـ٥٩)

٣٦٤) د. جمال الدين محمود
العقاب في الشريعة الاسلامية

Mahmoud J

La penalite dans la shari'a

٤ـ ب (ص ٦٥ـ٦٧)

٣٦٥) رضا المختاري
وصية نافعة ـ للشهيد الثاني
٣ـ ب (ص ٢٠٠ـ٢٢٤)

٣٦٦) احمد المختاري
نحو علم اجتماع اسلامي

Mukhtari A

Pour une sociologie islamique

١٥ـ أ (ص ٣٩ـ٥٤)

٣٦٧) د. بركات محمد مراد
ابو الحسن الاشعري ومنهجه الوسطي

Murad B

Abu Hassan al-Ashari et sa methode

١٥ـ ب (ص ٨١ـ٩٢)

٣٦٨) ابراهيم سيد مرسي
التفسير الموضوعي للسورة القرآنية بين النظرية والتطبيق

Mursi I

Le commentaire des sourates

١٧ـ أ (ص ١٤ـ١٧)

٣٦٩) د. محمد علي المرصفي
جوانب تربوية من الاسراء والمعراج

Mursifi M.

Aspects educationnels de l'Isra' et Mi'raj

٤ـ أ (ص ٧٠ـ٧٥)

٣٧٠) مرعي، ابراهيم الدسوقي
الحج عبادة وذكرى

Marai I

Le Hajj adoration et souvenir

١٧ـ ت (ص ٢٤ـ٢٨)

٣٧١) المسلمون في يوغسلافيا

Les musulmans en Yougoslavie

٩ـ ت (ص ٨ـ١٩)

٣٧٢) المشتوق، محمد
اشكالية الاعلام الاسلامي في لبنان

Mashtouk M

Problematique de l'information islamique au Liban

١١ـ ب (ص ٣٩ـ٤٥)

٣٧٣) مصطفى مشهور
نظرات مادية يلزم تصحيحها

Mustafa M

Points de vue materialistes

١٢ـ ت (ص ٨ـ٩)

٣٧٤) مصطفى مشهور
الامام حسن البنا في مواجهة المادية

Mustafa M.

L'Imam Hassan al-Banna face au materialisme

١٢ـ ب (٨ـ٢١)

٣٧٥) مصطفى مشهور
مدنية المادية تغزو العالم الاسلامي

Mustafa M

La civilisation materielle investit le monde islamique

١٢ـ أ (ص ٨ـ١٥)

٣٧٦) المصادر العربية لتاريخ افريقيا

Sources arabes pour l'histoire africaine

٨ـأ (ص ١٢٨-١٣١)

٣٧٧) الاستاذ محمد تقي مصباح

العودة الى التراث وصيانتها من جديد

Mustafa M T

Retour au patrimoine

٥ـب، ث (٤٩-٦١) (٩٩-١١١)

٣٧٨) د. يحيى عبد الخالق مصطفى

اشكالية التراث والعلوم السياسية

Mustafa N

Problematique du patrimoine et les sciences politiques

١٥ـأ (ص ٧١-٨٦)

٣٧٩) الاستاذ كمال مصطفى

قبسات من نور الميزان

Mustafa K

٦ـت، ث (ص ٧-٢٥)، (١٩-٢٧)

٣٨٠) مجدي مصطفى

اسباب انخفاض انتاجية العامل المصري

Mustafa M

Causes de la baisse de productivite de l'ouvrier egyptien

١٢ـأ (ص ٣٢-٣٣)

٣٨١) مغالطات وحقائق حول واقع المسيحيين في الدول الاسلامية وواقع المسلمين في الدول العربية

Etat des chretiens dans les Etats islamiques

Etat des musulmans dans les Etats occidentaux

٩ـث (ص ٧-١١)

٣٨٢) أنور مغيث

الموسيقى عند فلاسفة الإسلام Maghit A

La musique chez les philosophes de l'Islam

١٩ـأ (ص ١١٠-١٢١)

٣٨٣) أنور مغيث

يوسف كرم: الاصول الاسلامية للفلسفة التوماوية

Maghit A.

Les origines islamiques de la philosophie thomiste

٢١ـأ (ص ٤٢-٤٩)

٣٨٤) مكارم سامي

أسس الاعلام الحق

Makarim S

Bases de l'information vraie

١١ـب (ص ٨٦-٨٨)

٣٨٥) آية الله العظمى منتظري

ضرورة الحكومة الاسلامية ووجوب إقامتها

Mutatari

Necessite du gouvernement islamique

٦ـأ، ب، ت، ث (ص ٣١-٤٨)، (٥٤-٦٨)، (٣٧-٥٧)، (٣٣-٥٣)

٣٨٦) منصور أحمد علي

رمضان شهر القرآن Mansour A

Ramadan mois du Coran

١٧ـأ (ص ٢٥-٢٩)

٣٨٧) الشيخ عبد الله بن سليمان المنيع

البدعة.. في الانحراف في الاعتقاد

Maniqa A

La deviation dans la foi

١٤ـأ (ص ١٠٣-١٢١)

٣٨٨) المنوني، محمد

التكامل الثقافي بين المغرب وافريقيا

Manouni M

Complementarite culturelle entre le Maroc et l'Afrique

٨ـأ (ص ١٢٣-١٢٧)

٣٨٩) حسن منيمنة

نشوء الاقطاع في الاسلام

Minemna H.

Naissance de la feodalite dans l'Islam

١ـأ (ص ٢٩٣-٣٠٤)

٣٩٠) ايهاب محمد مهدلي
افلاس الاستشراق
Mahdali M I
Defaite de l'orientalisme
٥-ث (ص ١٢٢-١٢٨)

٣٩١) المهدي، كمال
الصيام وتاريخ التشريع
Mahdi K
Le jeune et l'histoire de la legislation
١٧-أ (ص ٥٧-٦٠)

٣٩٢) المهدي، كمال
الكلمة الطيبة مع الوالدين
Mahdi K
La bonne parole avec les deux parents
١٧-ب (ص ١١٤-١١٧)

٣٩٣) ابو الاعلى المودودي
استشهاد الامام الحسين (ع)
Maoudoudi A
Le martyr de l'Imam Hussein
٥-ج (ص ١٢٩-١٣٩)

٣٩٤) احمد كاظمي موسوي
ظهور «المرجعية التقليد» في المذهب الشيعي الاثني عشري A K
Mousoui
L'apparition de la marjai'ya chez l'ecole chiite
١-ث (ص ٢٠١-٢١٣)

٣٩٥) السيد باسم الموسوي (تحقيق)
مختصر «اثبات الرجعة» للفضل بن شاذان
Mousoui B
Itbat al Rajaa
٣-ث (ص ١٩٣-٢٢٢)

٣٩٦) الموغري، عبد الكبير
افريقيا المسلمة تؤكد وجودها التاريخي ودورها الحضاري وتعلقها بالقيم الاسلامية
Mougri A.K.
L'Afrique islamique confirme son role civilisationnel et son attachement aux valeurs islamiques
٨-أ (ص ٩-١٩)

٣٩٧) اسد مولوي (تحقيق)
رسالة «زهرة الرياض» للسيد ابن طاووس
Mouloui
١٣-ج (ص ١٣٩-٢٣٨)

٣٩٨) المولى، سعود
الاعلام المسيحي من رؤية اسلامية
Moula S.
Information chretienne d'un point de vue islamique
١١-ب (ص ٨٩-١٠٣)

٣٩٩) د. سعود نعمة المولى
فضيحة من فضائح الارهاب الصهيوني ضد حقائق التاريخ
Moula S
Scandale du terrorisme sioniste contre les verites historiques
٥-ت (ص ١٤٥-١٥٢)

٤٠٠) السيد علي الميلاني
التحقيق في نفي التحريف (٧)
Milani A
٣-أ، ب (ص ١١٣-١٥٢)، (١٠٥-١٤٩)

الناتوت، هلال
٤٠١) الشيخ سليم البابا (١٨٦٩-١٩٣٢)
Cheikh Salim al-Baba
١١-ت (ص ١١٦-١١٩)

٤٠٢) النجار، عبد الله مبروك
الدعوة الى الله بين المنهج والغاية
Najar A M
L'appel a Dieu entre la methode et la finalite
١٧-أ (ص ٧٨-٨٢)

٤٠٣) نحو مشروع حضاري اسلامي معاصر

حول ندوة «رسالة الجهاد»

Pour un projet de civilisation islamique contemporaine

٩-ث،ج (ص ١٢-٢١) (ص ٢٠-٢٩)

٤٠٤) نصار محمد عبد الستار

الجانب المنطقي في فلسفة الغزالي

Nasar A S.

Aspect logique dans la philosophie d'Al Ghazali

٧-أ (ص ٣٤١-٣٩٤)

٤٠٤) النصر، عبد العزيز سيف

رد على ما جاء في دائرة المعارف الاميركية . محمد

Nasr A

Reponse a l'encyclopedie americaine sur Mohammad

١٧-ت (ص ١٠٦-١١٠)

٤٠٥) د. حسن عباس نصر الله

المفاهيم الحربية في نهج البلاغة

Nasr Allah H

Concepts militaires dans Nahj al Balaghah

٦-أ (ص ٩٨-١٠٩)

٤٠٦) د. حسن عباس نصر الله

أصول الزهد والتصوف في نهج البلاغة

Nasr allah H

Fondements du soufisme dans Nahj al Balaghah

٦-ث (ص ١٧٣-١٩٠)

٤٠٧) د. حسن عباس نصر الله

الامام حسين اديبا

Nasr Allah H

L'Imam Hussein litterature

٦-ج (ص ٢٧٢-٢٨٦)

٤٠٨) نظرة في الفرقة القاديانية

La Qadiniya

٥-د (ص ١٣٠-١٤٤)

٤٠٩) د. عدنان نعمة

مراجعة مصادر الاحكام في الشريعة الاسلامية

...ma A.

...sources legislatives dans la shari'a islamique

٦-ب (ص ٦٩-٩٤)

٤١٠) د. عدنان نعمة

موقف الشريعة الاسلامية من نظرية السيادة

...ma A.

...shari'a islamique et la theorie de la souverainete

٦-ج (ص ٤٤-٥٥)

٤١١) نعماء، عبد الحكيم (شيخ)

في موكب الدعوة والدعاة

...ma A H

...ec la propagande et les propagandistes

١١-أ (ص ٨٣-٩٤)

٤١٢) إحيدة النيهر

الفكر الاجتماعي في الكتابات الاسلامية الحديثة

...afar H

...nsee sociale dans les ecrits islamiques modernes

١٥-ث (ص ٢٩-٤٨)

٤١٣) ألبرت نوت

وجه من وجوه العلاقة بين سلطة الخلافة المركزية والاقاليم . د

في مرويات «الصلح والعنوة» بمصر والعراق

...ut A

...pect de la relation entre le pouvoir central

...fal et les provinces

١-أ (ص ٣١-٤٦)

٤١٤) نويري، عبد الستار محمد

القرآن والعلم

...er A.S.

...oran et la science

٧-أ (ص ٢٠١-٢٣٩)

) د. فولكر نينهاوس

حة مصارف المشاركة الاسلامية المتنافسة مع المصارف

ـربة

Ninhouse F

Profitability of islamic Banks competing with

interest Banks

أ (ص ٨٧-١٠٠)

) هاشم، أحمد عمر

الاسلامي بحرمة الاموال

Hashim A U

Interet de l'Islam pour l'inviolabilite de la monnaie

ب (ص ٢٩-٣١)

) هاشم، أحمد عمر

النفس وحقها في الحياة كما بينها القرآن الكريم

Hashim A U

Inviolabilite de l'ame et droit de vivre

Selon le Saint Coran

(ص ١١-١٤)

) السيد محمود الهاشمي

ان في القرآن

Mahmoud H

La personne humaine dans le Coran

، ب (١٧-٣٠) (ص ٢٤-٤٣)

) السيد هاشم الهاشمي

لأسود الدؤلي ودوره في موضع النحو العربي

Hashimi H

Role d'Aboul Asouad Douali dans la grammaire arabe

(ص ٣١-٨٩)

) السيد هاشم الهاشمي

ة حول الخبر المتواتر

ت (ص ٣٤-٧٢)

) الهاشمي، التهامي الراجي

اد المسلمة

Hashimi Raji

Tchad musulmane

٨-أ (ص ٢٠٥-٢١٦)

٤٢٢) الحرامة عبد الحميد عبد الله

الانتقال الحضاري في العصر الوسيط

Hourama A H

Passage de la civilisation au Moyen age

٩-ج (ص ٥٢-٥٥)

٤٢٣) الشيخ جعفر الهلالي

الشيخ كاظم الصحاف

Hilali J

Cheikh Kazem al Sahhaf

٣-أ (ص ١٥٣-١٦٤)

٤٢٤) الشيخ جعفر الهلالي

تخميس قصيدة «لأم عمرو» للشيخ محمد الصحاف

Hilali J

A propos d'un poeme de M. Al Sahhaf

٣-ب (ص ١٥٠-١٦٢)

٤٢٥) الاستاذ فهمي هويدي

المسلمون في الغرب

Houidi F

Les musulmans en Occident

٥-ج (ص ٥٥-٦١)

٤٢٦) فهمي هويدي

دعوة الى «تطبيع» العلاقات بين المسلم ودنياه

Houidi F

Pour la normalisation des relations entre

le musulman et son monde terrestre

٩-أ (ص ٢٦-٢٩)

٤٢٧) (هيئة التحرير)
مقدمة في اشكاليات التاريخ الاقتصادي العربي الاسلامي
Problematique de l'histoire economique arabo-islamique
١ـأ (ص ١١-٣٠)

٤٢٨) حبيب وائل
مبدأ التوحيد ومبدأ البراءة من المشركين
Wail H
L'unicite et l'abandon des polytheistes
٥ـت (ص ٢٦-٤٣)

٤٢٩) ابراهيم الوليلي
من رواد الاقتصاد الاسلامي : ابن حزم الاندلسي
Walili I
Ibn Hazm al andalousi
٢ـت (ص ٢٠-٢٥)

٤٣٠) د. مراد وهبه
الاصولية والعلمانية
Wahba M
Fondamentalisme et laicite
١٦ـأ (ص ٨٤-٩٧)

٤٣١) د. عبد الكريم يافي
اسرار الابداع في شاعرية حافظ الشيرازي
Yafi A K
Genie poetique de Hafiz Shirazi
٦ـب (ص ٢٦٤-٢٧٣)

٤٣٢) يالنطاش، الدكتور نفرات
نظام التمويل الذاتي للمنظمات الاسلامية
Yalintash N
Systeme d'autofinancement des organisations islamiques
٩ـح (ص ١٢٥-١٢٩)

٤٣٣) يوسف، يوسف ابراهيم
القيمة وفائضها في الفكر الاسلامي
Yousif I Y
La plus valeur dans la pensee islamique
٧ـأ (ص ٦٢٩-٦٦٢)

اسماء المجلات

TABLE DES REVUES

(١) **الاجتهاد**، مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي.
دار الاجتهاد. بيروت. ص. ب. ١٤/٥٥٨١. بيروت. لبنان
العدد الاول - خريف ١٩٨٨ (١-أ)
العدد الثاني - شتاء ١٩٨٩ (١-ب)
العدد الثالث - ربيع ١٩٨٩ (١-ت)
العدد الرابع - صيف ١٩٨٩ (١-ث)

(٢) **الاقتصاد الاسلامي (دبي)** شهرية. بنك دبي الاسلامي، ص.ب. ١٠٨٠، دبي، الامارات العربية المتحدة
سنة ٧ عدد ٩١ جادي الثاني ١٤٠٩ هـ، يناير ١٩٨٩ م (٢-أ)
سنة ٨ عدد ٩٢ رجب ١٤٠٩ هـ، فبراير ١٩٨٩ م (٢-ب)
سنة ٨ عدد ٩٣ شعبان ١٤٠٩ هـ، مارس ١٩٨٩ م. (٢-ت)

(٣) **تراثنا** مجلة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لاحياء التراث
ص.ب. ٩٩٦/ ٣٨١٨٣ قم الجمهورية الاسلامية في ايران
العدد الرابع (١٣) السنة الثالثة، شوال ذو العقدة ذو الحجة، ١٤٠٨ هـ، (٣-أ)
العدد الاول (١٤) السنة الرابعة، محرم، صفر، ربيع الاول، ١٤٠٩ هـ (٣-ب)
العدد الثاني (١٥) السنة الرابعة، ربيع الثاني، جادي الاول، جادي الاخرة ١٤٠٩ هـ (٣-ث)
العدد الثالث (١٦) السنة الرابعة، رجب شعبان رمضان ١٤٠٩ هـ (٣-ج)
العدد الاول (١٨) السنة الخامسة، محرم، ربيع الاول، ربيع الثاني (٣-ح)

(٤) **التضامن الاسلامي**، شهرية، وزارة الحج والاوقاف. ص. ب ٢٤٧٥، مكة، السعودية
سنة ٤٣، جزء ١١- جادي الاول ١٤٠٩هـ، يناير ١٩٨٩ م. (٤-أ)
سنة ٤٣، جزء ١٢، جادي الثاني ١٤٠٩ هـ فبراير ١٩٨٩ م. (٤-ب)
سنة ٤٤، جزأ ١ رجب ١٤٠٩ هـ، مارس ١٩٨٩ م. (٤-ت)

(٥) **التوحيد**، تصدرها منظمة الاعلام الاسلامي، معاونية العلاقات الدولية، ص.ب. ١٣١٣-١٤١٥٥ طهران ايران

عدد ٣٧، سنة ٧ (٥-أ)

عدد ٣٨، سنة ٧، (٥-ب)

عدد ٣٩، سنة ٧، رجب شعبان ١٤٠٩ هـ، آذار نيسان ١٩٨٩ م (٥-ت)

عدد ٤٠، سنة ٧، رمضان شوال ١٤٠٩ ه، ايار حزيران ١٩٨٩ م (٥-ث)

عدد ٤١ سنة ٧، ذو القعدة، ذو الحجة ١٤٠٩ هـ، تموز آب ١٩٨٩ م (٥-ج)

عدد ٤٢ سنة ٧، محرم صفر ١٤١٠ هـ ايلول تشرين الاول ١٩٨٩ م (٥-ح)

عدد ٤٣ سنة ٨ ربيع الاول، ربيع الثاني ١٤١٠ هـ، تشرين الاول، تشرين الثاني، ١٩٨٩ م. (٥-ح)

عدد ٤٤، سنة ٨، جمادي الاولى، جمادي الثانية ١٠٤٠ هـ، كانون الاول، كانون الثاني، ١٩٨٩ م.(٥-د)

(٦) **الثقافة الاسلامية**، مجلة تصدرها المستشارية الثقافية للجمهورية الاسلامية الايرانية بدمشق، ص.ب. ٩٣٥١ دمشق، سوريا

العدد ٢١ ربيع الاول، ربيع الثاني، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٨ م (٦-أ)

العدد ٢٢، جمادي الاول، جمادي الثاني، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م (٦-ب)

العدد ٢٣، رجب شعبان ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م. (٦-ت)

العدد ٢٤، رمضان شوال ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م (٦-ث)

العدد ٢٥، دي القعدة، ذي الحجة، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م. (٦-ح)

العدد ٢٦، محرم صفر ١٤١٠ هـ، ١٩٨٩ م (٦-ح)

(٧) **حولية كلية الشريعة والدراسات الاسلامية**. حامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، ص.ب. ٢٧١٣، الدوحة، قطر

العدد ٤ ١٩٨٥ (٧-أ)

(٨) **دعوة الحق**. شهرية. وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، الرباط، المغرب

عدد ٢٦٩ (٤ / ٨٨) (٨-أ)

(٩) **رسالة الجهاد**، ثقافية فكرية اسلامية جامعة. P.O. Box 03 Paola مالطا.

عدد ٧٦ السنة ٨ شعبان رمضان ١٣٩٨. ابريل ١٩٨٩ م (٩-أ)

عدد ٧٧ السنة ٨ شوال ١٣٩٨ مايو ١٩٨٩ م. (٩-ب)

عدد ٧٨ السنة ٨ ذو العقدة ١٣٩٨ يونيو ١٩٨٩ م. (٩-ت)

عدد ٨٣ السنة ٨ جادي الاول ١٣٩٩ من وفاة الرسول كانون ١٩٨٩ م. (٩-ث)
عدد ٨٤ السنة ٨ جادي الاخرة، ١٣٩٩ يناير ١٩٩٠ م (٩-ج)

(١٠) **العربي**، شهرية، وزارة الاعلام ص.ب. ٧٤٨ الكويت، الكويت.
العدد ٣٦٢، يناير ١٩٨٩ م. (١٠-أ)
العدد ٣٦٤، مارس ١٩٨٩ م. (١٠-ب)

(١١) **الفكر الاسلامي**، شهرية، دار الفتوى في الجمهورية اللبنانية. ص.ب. ١٤٥٣٨٠، بيروت، لبنان.
عدد ٤ ١٩٨٨ م (١١-أ)
عدد ٦ ١٩٨٨ م (١١-ب)

(١٢) **لواء الاسلام**، شهرية، ص.ب. ١٩٨٢ القاهرة مصر
عدد ١٠ سنة ٤٣ - غرة جادي الآخرة ١٤٠٩ هـ يناير ١٩٨٩ م (١٢-أ)
عدد ١١ سنة ٤٣ غرة رجب ١٤٠٩ هـ، فبراير ١٩٨٩ م (١٢-ب)
عدد ١٢ سنة ٤٣، غرة شعبان ١٤٠٩ هـ، مارس ١٩٨٩ م (١٢-ت)

(١٣) **المجلة الاسلامية**، نصف سنوية، رابطة الجامعات الاسلامية، ص.ب. ٢٤٢، الرباط، المغرب
عدد ٢٠ ١٩٨٧ م (١٣-أ)

(١٤) **مجلة البحوث الاسلامية**، تصدر عن الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد.
الرياض، السعودية.. ص.ب. ٢٢٥٧١
عدد ٢٤ ربيع الاول جادي الآخرة، ١٤٠٩ هـ، (١٤-أ)

(١٥) **المسلم المعاصر** دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ص.ب. ٢٨٥٧. الصفاة-الكويت.
السنة ١١ العدد ٤٣ رجب رمضان ١٤٠٥ هـ، (١٥-أ)
السنة ١١ العدد ٤٤ شوال ذو الحجة ١٤٠٥ هـ، (١٥-ب)
السنة ١٢ العدد ٤٥ المحرم ربيع الاول ١٤٠٦ هـ، (١٥-ت)
السنة ١٢ العدد ٤٧ رجب رمضان ١٤٠٦ هـ، (١٥-ث)
السنة ١٣ العدد ٤٩ محرم ربيع الاول ١٤٠٨ هـ، (١٥-ج)

(١٦) المنار
عدد ٤٩ يناير/ كانون الثاني ١٩٨٩

(١٧) منبر الاسلام. شهرية، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، ٩ شارع النباتات، جاردن سيتي، القاهرة، مصر.
عدد ٩ ١٩٨٨ (١٧-أ)
عدد ١١ ١٩٨٨ (١٧-ب)

(18) ALIFBA, rivisti di informazione e cultura sul mondo arabo islamico
Centro culturale Al Farabi (Palermo)
Piazza San Francesco di Paola 31 90138 Palermo Italie
anno 3 n° 4 18 a
anno 3 n° 5 18 b
anno 4 n° 6/7 18 c
(19) Bulletin d'Etudes Orientales
Institut Français de Damas BP 344 Damas Syrie
tome 35 1983 19 a
tome 36 1984 19 b
tome 37-38 1985-1986 19 c
tome 39-40 1987-1988 19d
(20) Echo of Islam
P.O. Box 14155-3987
Tehran R.I. Iran
Year 7, serial n°68 Rajab 1409 (March 1989)
(21) Etudes Orientales
Publié par l'Association des Etudes Orientales
82 rue Claude Bernard, 75005 Paris
N°4, Eté 1989/ 1409 H

دراسات شرقية **Etudes Orientales**
تصدر عن جمعية الدراسات الشرقية. باريس.
عدد ٤ صيف ١٩٨٩ / ١٤٠٩ هـ

(22) Al 'Ilm
Centre of research in Islamic Studies
University of Durban-Westville Private bag X54001 Durban 4000
Republic of South Africa
Vol, 9 Jumada al-Ula, January 1989
(23) Luqman
Annales des Presses Universitaires d'Iran. Revue semestrielle
Département de français, 85 avenue Park, Téhéran 14134,
B.P. 15875-4748 Iran

V, 1, 1988-1989.

(24) Le Message de l'Islam
La fondation de la pensée islamique
B.P. 14155-3899 Tehran Iran
n° 52-53 avril 1988 24 a
n° 55 juin 1988 24 b
n° 59 octobre 1988 24 c
(25) Monde Arabe Maghreb Machrek
La Documentation Française
29-31 Quai Voltaire 75340 Paris Cedex 07 France
n° 126 octobre-décembre 1989
(26) Muslim Education Quarterly
The Islamic Academy, 23 Metcalfe Road, Cambridge.
CB 4 2 DB Royaume Uni
Spring issue, vol 2, n° 3, 1985 26 a
Winter issue, vol, 3, n° 2, 1986 26 b
Winter issue, vol 4, n° 2, 1987 26 c
(27) Newsletter
Centre for the study of Islam and Christian-Muslim relations
Selly Oak Colleges Birmingham B29 6LE U.K.
N° 19 1988 may 27 a
N° 21 1989 27 b
N° 22 1989 27 c
(28) Research Papers. Muslim in Europe
Published by the centre for the study of Islam and Christian-Muslim relations.
Selly Oak College, Birmingham.
N° 41, March 1989 28 a
N° 42 June 1989 28 b
N° 43 September 1989 28 c
N° 44 december 1989 28 d
(29) Al Tawhid
A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture
Published by: Sazman-e Tablighat-e Islami P.O.Box 14155-4843 Tehran, Iran.
Vol. 5 n° 3-4 29 a
vol. 6, n° 1 29 b
vol. 6, n° 2 dec. 88-February 89 29 c
vol. 6, n° 3, March-May 1989 29 d
vol. 6, n° 4, May-July 1989 29 e

(30) Quarderni di studi Arabi
Dipartemento di scienze storico-archeologiche e orientalistiche
Palazzo Cappello San Polo 2035 30125 Venezia - Italie
5-6 1987-1988.

Muslim Education in the Past and its Present Heritage in Turkey

التربية الاسلامية في الامس واليوم في تركيا

26 A pp. 65-76

(152) Turki, Magid

De quelques affinites culturelles tuniso-turques

العلاقات الثقافية التونسية ـ التركية

18 A pp 73-88

(153) Jurnalis Uddin H

Islamic medical education: a way of fostering the Islamic code of medical ethics

التربية الطبية الاسلامية

26 B pp 57-75

(154) Qamar Uddin

Objectives of teaching Environmental studies for an islamic society

أهداف تعليم الدراسات البيئية لمجتمع الاسلامي

26 B pp. 76-85

(155) A selection from Usul al-Kafi

مختارات من اصول الكافي

29 A pp. 56 70

(156) Vankerm Ahmed Farouk

The Historical significance of 'Uthmanli Rule

المعنى التاريخي للحكم العثماني

22 A pp. 95-101

(157) Vial, Charles

Modernite de la pensee, modernite de l'ecriture dans sign al-'umr de Tawfiq al-Hakim

حداثة الفكر والكتابة في سجن العمر لتوفيق الحكيم

30 A pp 776-785

(158) Victor, I. Henry

Christian-Muslim Dialogue in the eighties: some christian initiatives

الحوار المسيحي الاسلامي في الثمانينات

27 A pp. 22-28

(159) de Jacinto Bosch Vila

El Islam en Sicilia y en Andalucia

الاسلام في صقليا والاندلس

18 A pp. 35-45

(160) El Zaim, Issam

situation and sustainment of the Palestinian Present and Economy in the West Bank and Gaza strip Industry

اوضاع الصناعة والاقتصاد الفلسطيني الحالية في الضفة الغربية والفلسطينية

18 A pp 7-32

(161) Zaim, Sabahuddin and Dincer, Nahid

Modern Education in Turkey

التربية الحديثة في تركيا

26 A pp 27-64

(162) Allamah Abu 'Abd Allah al Zanjani

The history of the Quran

تاريخ القرآن

29 A pp 19-39

(163) Zaydi, Dr Sayyid Zawwar Husayn

Tabligh in the history of Islam: the case of India

التبليغ في تاريخ الاسلام . عن الهند

26 D pp. 153-160

Contribution a l'etude de la matiere medicale traditionnelle chez les herboristes d'Alep

دراسة للمادة الطبية التقليدية عند العطارين الحلبيين

19 A pp. 65-112

(138) Schnippers, Arie

Short poems in Andalusian literature Reflections on Ibn Hafafa's Poems about Figs

لشعر في الادب الاندلسي : ملاحظات حول شعر ابن حفافة بوصف الثمر

30 A pp. 708-717

(139) Sharifi, Hadi

Ibn Khaldun's thoughts in the context of the sociology of education

فكر ابن خلدون على ضوء علم اجتماع التربية

26 A pp. 3-26

(140) Sharifi, Hadi

Faith and Action: Islamic Educational Perspective

الايمان والعمل على ضوء التربية الاسلامية

26 B pp 27-36

(141) Siddiq, Mohammad Yusuf

Arabic calligraphy in the early inscriptions of Muslim Bengal

الخط العربي في البنغال المسلمة

26 A pp 77-88

(142) Dr Sorouch

Un regard sur l'art

نظرة الى الفن

24 A pp 54-59

(143) Statement from the churches in Israel and Palestine

بيان كنائس اسرائيل وفلسطين

27 A pp. 29-31

(144) Stoetzer, Willem

Sur les quatrains arabes nommes Dubayt

30 A pp. 718-725

(145) Sublet, Jacqueline

L'espace du nom

مكان الاسماء

25 A pp 54-61

(146) Surty, Muhammad Ibrahim I.I.

Method of teaching Arabic for the comprehension The

of the sources of Al Shari'ah

طريقة تعليم العربية لفهم مصادر الشريعة

26 C pp. 17-22

(147) Takeshita, Masataka

Recent Islamic studies in Japan

الدراسات الاسلامية الحديثة في اليابان

29 D pp 133-138

(148) Tlili, Abderrahman

Le defi de la falsafa -philosophie- en terre arabo-musulmane

قضيه الفلسفية في الفكر العربي الاسلامي

21 A pp 27-55

(149) Toueir, Qassem

Un tresor de dirhams abbassides decouvert a Ras al-Basit

كنز من الدراهم العباسية اكتشف في راس البسيط

19 A pp 113-121

(150) Tozy, Mohamed

Islam et Etat au Maghreb

الاسلام والدولة في المغرب

25 A pp. 25-46

(151) Tug, Salih

فكرة الحرية عند الاصلاحيين المسلمين

18 C pp. 39-45

(125) Platti, Emilio

Les objections de Abu Isa al-Warraq concernant l'Incarnation et les reponses de Yahya Ibn 'Adi

رفض ابو عيسى الوراق لفكرة التجسيد ورد يحيى ابن عادي

30 A pp. 661-666

(126) Popovic, Alexandre

Typologie de la survie d'un ordre mystique en Yougoslavie. le cas des Kadiris de Kosovska musulman

دراسة طريقة صوفية في يوغسلافيا ما زالت مستمرة : القادري في كوسوفسكا

30 A pp 667-678

(127) Pouzet, Louis

L'annee des Khawaramiens: 643-1245-46: Essai d'analyse historique d'un texte d'Ad Dahabi

عام الخوارزميين ٦٤٣ / ١٢٤٥-١٢٤٦ : بحث في نص الذهبي

30 A pp 679-689

(128) Pouzet, Louis

Abu Sama -599-665- 1203-1268

et la societe damascaine de son temps

ابو شامة والمجتمع الدمشقي

19 C pp. 115-126

(129) Ali Quli Qara'i

A critical summary of Muhammad Baqir al-Sadr's Our Philosophy

دراسة نقدية لفلسفة محمد باقر الصدر

29 B, C pp. 153-177, pp. 99-118

(130) Quadri, Y.A

The Qadiriyyah and Tijaniyah relations in Nigeria in the XXe century

علاقة القادرية والتيجانية في نيجيريا في القرن العشرين

22 A pp. 61-71

(131) Rouanet, Anne et Piponnier, Denis

Etude iconographique et technique d'un ensemble decoratif: la maison Nizam a Damas

دراسة فنية لمنزل نظام بدمشق

19 C pp 127-161

(132) A Rouhbakhshan, Dominique Torabi

Teheran, capitale bicentenaire

طهران عاصمة منذ مئتين سنة

23 A pp 88-89

(133) The Rushdie Affair - a documentation

قضية رشدي : وثائق

28 B 40 pages

(133) The Rushdie Affair

قضية رشدي

27 B pp 18-22

(134) Melika Salihbegovic

Islam: Total and Permanent Revolution

الاسلام، ثورة شاملة ومستمرة

29 A pp. 256-260

(135) Sanic, Jasna

La mystique musulmane des ecrivains yougoslaves de Bosnie

الروحانية عند الكتاب اليوغسلافيين من بوسنيا

30 A pp 690-698

(136) Sanagustin, Floriat

Note sur un recueil ancien de recettes medicinales

ملاحظة حول كتاب قديم للتداوي

19 B pp 161-200

(137) Sanagustin, Floreal

نمط حياة وصفات الرسول محمد (ص)

20 A pp. 24-27

(113) Mutahhari, Martyr Murtada

Islam and Iran: a historical study of mutual services

الاسلام وايران : تبادل الخدمات

29 C D, E

(114) Mutahhari, Murtada

Western Nationalism and Islamic Nationhood

القومية العربية والتضامن الاسلامي

29 A pp 215-240

(115) Mutahhari, Martyr Murteda

De la Sunna du Prophete de l'Islam

عن سنة الرسول (ص)

24 C pp 38-40

(116) Mahdi, Muhsin

L'orientation politique de la philosophie islamique

التوجه السياسي للفلسفة الاسلامية

21 A pp. 6-16

(117) Nadvi, S.S,H

The role of resurgent 'Ulama and sufi shaikhs in the reconstruction of Islamic education. foundation of Deoband 1867 and Nadwa 1893

دور العلماء وشيوخ الصوفية في اعادة التربية الاسلامية : اقامة دو و بند وندوى

26 B pp. 37-56

(118) Ahmad Naghibzadeh,

L'administration et les administrateurs de la ville iranienne au XIXe siecle

الادارة والاداريون في المدينة الايرانية في القرن التاسع عشر

23 A pp. 125-132

(119) Nicolas, Michele

Karagoz: le theatre d'ombres turc d'hier et d'aujourd'hui

كراكوز : المسرح التركي في الامس واليوم

30 A pp. 581-600

(120) Ormos, Istvan

The theory of Humours in Islam -Avicenna

نظرية المزاج في الاسلام (ابن سينا)

30 A pp. 601-607

(121) Oskoni

Conciliation du mouvement de la pensee avec la lutte politique chez l'Imam Sadiq

تعاون الفكر والنضال السياسي عند الامام الصادق

24 C pp 41 et 50

(122) Pedani, Maria Pia

Exemplum litterarum Tartarorum. Ghazan Khan and Venice at the turn of the XIIIe s.

غازان خان والبندقية في القرن الثالث عشر

30 A pp 608-614

(123) Peev, Yordan

Developpement et particularites de l'idee de la nation arabe ,deuxieme moitie du XIX s, debut XXe siecle

تطور وخصائص فكرة الامة العربية في منتصف القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين

30 A pp 615-627

(123) Petit Odette

Abul 'A'la Al-Maari: le poete philosophe

ابو العلاء المعري : الشاعر والفيلسوف

21 A pp 84-91

(124) Pellitteri, Antonio

L'idea di liberta nel riformismo musulmano: alcuni esempi

9) Maghniyah, Allamah Muhammad Jawad
'ill and request in Five schools of Islamic Law
التمني والطلب في المذاهب الخمسة
D pp. 51-72

100) Mahghniyah, Muhammad Jawad
larriage, according to five schools of
lamic fiqh
الزواج في فقه المذاهب الخمسة
A pp, 153-177

101) Maghniyyah, Muhammad Jawad
ivorce, according to five schools of Islamic law
الطلاق في فقه المذاهب الخمسة
B, C pp 65-82, pp. 41-65

102) Mahroof, Meer Mohideen Mohamed
ladrasah Education in Sri Lanka: towards
historical Taxonomy
التربية المدرسية في سريلانكا
5 C pp. 57-71

103) Ghavimi Mahvash
aleurs descriptives des noms des personnages
ans les Mille et Une Nuits
القيم الوصفية لاسماء الاشخاص في الف ليلة وليلة
3 A pp, 59-74

104) Mallet, D.
e rappel de la voie a suivre pour parvenir
u bonheur, de Abu Nasr al-Farabi
الطريق للوصول الى السعادة لابي نصر الفرابي
9 D 113-140

105) Mantran, Robert
n aperçu de l'historiographie ottomane
لمحة على الدراسات التاريخية العثمانية
A pp. 510-517

(106) Marquet, Yves
La pensee philosophique et religieuse du Qadi al-Nu'man a travers la risala mudhida
الفكر السياسي والديني لقاضي النعمان
19 D pp. 141-180

(107) Mirza, Kauser
The silent cry: second generation Bradford Muslim women speak
نساء من الجيل الثاني في برادفورد تتكلم
28 C 32 pages

(108) Marin, Manuela
Le role des femmes dans la litterature arabe:
le cas du Tarikh al Mustabsir d'Inb al-Mugawir
دور المرأة في الادب العربي من خلال تاريخ المستبصر لابن مجاور
30 A pp, 518-527

(109) Mattock, John N
Description and Genre in Abu Nawwas
الوصف عند ابي نواس
30 A pp, 528-540

(110) Moaz, Abdel Razzaq
Note sur le mausolee de Saladin a Damas
son fondateur et les circonstances de sa fondation
ملاحظة حول مقام صلاح الدين في دمشق
19 D pp, 183-189

(111) Moor, Edouard de
Nationalisme et modernite dans l'oeuvre
de Muhammad Taymour 1892-1921
القومية والحداثة في مؤلفات محمد تيمور
30 A pp. 561-570

(112) Mutahhari, Ayatollah Murteza
The Way of life and characteristics of Prophet
Mohammad SAW

حول لفظ المعنى

19 A pp. 43-63

(85) Kowalska, Maria

From facts to literacy fiction

Medieval arabic travel literature

ادب الرحلات في العصر الوسيط العربي

30 A pp. 397-403

(86) Kruk, Remke

Pregnancy and its social consequences in medieval and traditional Arab society

نتائج الحمل في المجتمع العربي الوسيطي والتقليدي

30 A pp. 418-430

(87) Kuhne Brabant Rosa

The Arabic Prototype of the Capsula Eburnea

النموذج العربي لكسولا ابربوا

30 A pp. 431-441

(88) Johannes Lahnemann

Building peace through trust: the task of religions in education for peace

اقامة السلام من خلال الحقيقة : دور التربية الدينية

27 C pp. 9-21

(89) Lari, Sayyid Mujtaba Musawi

Free Will and Determinism

الحرية والحتمية

29 D pp 73-94

(90) Lari, Sayyed Mujtaba

Divine Justice

العدالة الالهية

29 C pp. 77-98

(91) Lari, Sayyed Mujtaba Musawi

Fate and destiny

القضاء والقدر

29 E pp. 119-134

(92) Lari, Sayyed Mujyaba Musawi

The Attributes of the Divine Being

ـفات الالهية

29 B pp. 119-152

(93) Lari, Sayyed Mujtaba

God, Human knowledge and science

.، المعرفة الانسانية والعلم

29 A pp. 85-152

(94) L'Hopital, Jean-Yves

Le desir fou de la passion nous enivre ou description d'une hadra mystique a Damas

ـف حضرة صوفية في دمشق

19 D pp 67-96

(95) Legrain, J F.

Variations musulmanes sur le theme de Job

يوب في الاسلام

19 C pp 51-114

(96) Lory, Pierre

La magie des lettres dans le Shams al Ma'ani d'Al Buni

حر الاحرف في شمس المعاني للبوني

19 D pp, 97-111

(97) Losa, Antonio

Les mouraria portugaises au XVe siecle un code de droit successoral

زاريا البرتغالية في القرن الخامس عشر : نظام قانون الوراثة

30 A pp. 457-478

(98) Madelung, Wilfred

Yusuf al.Hamadani and the Naashbandiya

ـف الحمداني والنقشبندية

30 A pp, 499-509

The Beginnings of Shi'i Ijtihad

بداية الاجتهاد الشيعي

29 B pp. 45-64

(71) Jansen, Johannes J.G.

Ibn Taymiyyah and the 13th century: a formative period of modern secular radicalism

ابن تيمية والقرن الثالث عشر : تكوين الراديكالية الاسلامية

30 A pp. 391-396

(72) Jolivet, Jean

L'Influnce des philosophes arabes sur le moyen-age latin

أثر الفلاسفة العرب على العصر الوسيط اللاتيني

21 A pp. 56-60

(73) Joly, Daniele

Ethnic minorities and education in Britain. interaction between the muslim community and Birmingham schools

الاقليات الاثنية والتعليم في بريطانيا : مثال برمنمهام

28 A 28 pages

(74) Kais Jewad

Bibliographie des editions en langues europeennes sur la philosophie arabo-musulmane

بيبليوغرافيا عما نشر بالاجنبية عن الفلسفة الاسلامية

21 A pp. 92-95

(75) Karodia, Anis Mohammad

The Muslim method of Animal slaughter and its scientific and social relevance in non-muslim societies

الذبح على الطريقة الاسلامية وعلاقته الاجتماعية والعلمية في المجتمعات غير الاسلامية

22 A pp. 82-94

(76) Kerr, David A

A personal pilgrimage with Islam

رحلة ذاتية مع الاسلام

27 A pp. 6-21

(77) Kezieri, Saad Khalil

The Evolution of Urban systems in Eybia

تطور الانظمة المدنية في ليبيا

18 C pp. 89-103

(78) Dr Zafarul Islam Khan

Muslim Oriented Christian mission a case study of the Red Sea Mission

الارساليات المسيحية بين المسلمين : مثال منطقة البحر الاحمر

29 D pp. 139-152

(79) Khan, Muhammad Akram

Role of the auditor in an Islamic Economy

دور فاحص الحسابات في الاقتصاد الاسلامي

22 A pp. 23-32

(80) Khoury, Ibrahim

Les poemes nautiques d'Ahmad Ibn Magid

شعر أحمد ابن ماجد

19 C, D pp. 37-38, 163-274 et 192-422

(81) Imam Khumayni's last Councel

The testament of the Islamic revolution

وصية الثورة الاسلامية

29 E pp. 69-118

(82) Khumayni's letter to President Gorbatchov

رسالة الى غورباتشوف

29 C pp. 71-86

(83) Imam Khumayni

Forty Hadith: an exposition

الاربعون حديثاً

29 A, B, C, D, E

(84) D.E. Kouloughli

A propos de Lafz al Ma'na

الدعوة الاسلامية في العصر الوسيط : ابن الجوزي
30 A pp. 337-346

(57) Havemann, Axel

Between Ottoman loyalty and Arab independance: Kurd Ali, Girgi Zaydan and Shakib Arslan Muhammad

محمد كرد علي، جرجي زيدان وشكيب ارسلان بين الولاء العثماني والاستقلال العربي

30 A pp, 347-356

(58) Heinrichs, Wolfhart

An evaluation of Sariqa

تقييم السرقة

30 A pp, 357-368

(59) Herbert, J.L.

Les sciences sociales dans la Revolution culturelle en Iran

العلوم الاجتماعية في الثورة الثقافية في ايران

23 A pp, 97-114

(60) Hial, Yahya

Reconnaissance des mots outils arabes

التعرف على العبارات الاساسية العربية

19 A pp, 37-42

(61) Hreitani M. et David, J.C.

Souks traditionnels et centre moderne: espaces et pratiques a Alep

الاسواق التقليدية والمركز الحديث في حلب

19 B pp. 1-70

(62) Hubert Dominique

Qaysariya du textile: un equipement dans la ville Les

قيصرية النسيج من منشآت المدينة

19 B pp 127-135

(63) Husayn, Shaykh Shawkat

and the Law of Social security in Islam Non-Muslims

غير المسلمين في قانون الضمان الاجتماعي في الاسلام

29 C pp. 66-70

(64) Un regard sur la pensee vigilante de Iqbal

نظرة الى فكر اقبال المتيقظ

24 A pp. 50-53

(65) Professeur Mohammad Taghi Ja'fari

Les droits de l'homme selon l'optique islamique

حقوق الانسان في الاسلام

24 B pp. 34-41

(66) Jackson, David E.P

Scholarship in Abbassid Baghdad with a special reference to Greek mechanics in Arabic

الدراسة في بغداد العباسية

30 A pp. 369-390

(67) Ja'fariyan Rasul

A Study in Sunni and Shi'i traditions concerning Tahrif I

التحريف عند السنة والشيعة

29 E pp 19-50

(68) Rasul Ja'fariyan

Tadwin al-Hadith: a historical study of the writing and compilation of hadith 2-3

دراسة تاريخية لتدوين الحديث ٢، ٣

29 A, B pp 71-84, 19-35

(69) Muhammad Ibrahim Jannati

The Meaning of Ijtihad

معنى الاجتهاد

29 A pp. 179-200

(70) Muhammad Ibrahim Jannati

(42) Devenyi, Kinza

Mugawara: a crack in the building of I'rab

مجاورة: حول بناء اعراب

30 A pp. 196-207

(43) Ebrahim, Abul Fadil Mohsin

The Shari'ah viewpoint on organ transplantation

موقف الشريعة من زرع الاعضاء

22 A pp, 76-81

(44) Edde, Anne-Marie

La prise d'Alep par les Mongols

en 658-1260

احتلال المغول لحلب

30 A pp. 226-240

(45) Fahnorich, Hartmut

A propos d'une compilation de la sagesse arabe

'Unwan al Hikma

عن كتاب عنوان الحكمة للمحاسن التنوخي

30 A pp 241-250

(46) Al Faruqi, Lois Lamy'a

The Shari'ah on music and musicians

موقف الشريعة من الموسيقى والموسيقيين

22 A pp. 33-53

(47) Feiz, Reza

L'Amour, l'Amant, L'Aime Langage

profane et sens sacre chez Hafiz

اللغة الدنيوية والمعنى المقدس عند حافظ

23 A pp. 15-20

(48) Fierno Bello, Maria Isabel

Accusations of Zandaka in Al-Andalus

تهمة الزندقة في الاندلس

30 A pp. 251-258

(49) Fodor, Alexander

A group of Iraki arm Amulets popular Islam

in Mesopotamia

30 A pp. 259-277

(50) Golvin, Lucien

L'eclairage des mosquees en Occident musulman

اضاءة المساجد في الغرب الاسلامي

30 A pp, 303-322

(51) Graudin, Thierry

La savonnerie traditionnelle a Alep

الصبنة التقليدية في حلب

19 B pp. 143-160

(52) Guillaume, Jean-Patrick

Fragments d'une grammaire oubliee

مقاطع من كتاب نحو منسي

19 A pp. 19-35

(53) Guiti Deyhime

Les emprunts du français au persan

اقتباس اللغة الفرنسية من اللغة الفارسية

23 A pp. 39-58

(54) Gutas, Dimitri

Avicenna's madhab with an appendix on

the question of his date of birth

مذهب ابن سينا

30 A pp. 323-336

(55) Halstead, J.M.

To what extent is the call for separate

voluntary aided-schools in the UK justifiable

Muslim

ماذا يعني فصل المدارس الاسلامية في بريطانيا

26 B pp. 5-26

(56) Hartmann, Angelika

La predication islamique au Moyen-age

Ibn al-Gauzi et ses sermons

Reflexions sur les espaces publics et prives dans la ville arabe medievale

ملاحظات حول الاماكن العامة والخاصة في المدينة العربية الوسيطة

19 C pp. 7-21

(29) Binti Ali, Fatima

The Malaysian Educational System and Islamic Education Ideals

نظام التعليم الماليزي واهداف التربية الاسلامية

26 C pp, 72-84

(30) Botiveau, Bernard

Le mouvement de rationalisation du droit en Syrie au cours de la premiere moitie du XXe siecle

حركة عقلنة الحقوق خلال النصف الاول من القرن العشرين في سوريا

19 A pp. 123-135

(31) Botiveau, Bernard

Islamiser le droit? L'exemple egyptien

أسلمة الحقوق..؟ مثال مصر

25 A pp 5-24

(32) Brye, Emmanuel de

Du bon usage de l'arabe en argot

الكلمات العربية في الفرنسية الدارجة

21 A pp, 74-82

(33) Caivallet, O.

L'ontologie et la langue naturelle

الانطولوجيا واللغات الطبيعية

21 A pp. 67-73

(34) Chalmeta, Pedro

Monnaie de recouvrement des impots et taux de change dans Al-Andalous

العملة المستعملة في الضرائب في الاندلس

30 A pp. 153-162

(35) Chang, Hajji Yousuf

The hui Muslim minority in China

الاقلية المسلمة في الصين

22 A pp. 5-22

(36) Cornaud, Jocelyne

L'artisanat du textile a Alep, survie ou dynamisme

حرفة النسيج في حلب

19 B pp. 79-126

(37) Costa, Paola M

a traditional date processing plant of Oman The Tarqbah.

30 A pp, 167-188

(38) Danecki, Janusz

Early Adab and Grammar

بداية الادب والنحو

30 A pp 189-195

(39) Dangor, Suleman Essop

Abu Sufyan: study of the sources

دراسة المراجع عن ابي سفيان

22 A pp, 54-60

(40) Ishtiyaq Danish

Contextualization, a new missionary approach to muslims

29 A pp. 241-255

(41) David, J.C et Tate, Jihane

Une waqfiya a l'epreuve de l'archeologie la maison d'al Hagg Hasan Galabi et le han al-Hagg musa

وقفية منزل الحج جلبي وخان الحج موسى

19 B pp, 137-141

The case for Islamic Studies

وضع الدراسات الاسلامية

26 C pp. 23-27

(16) Awini Muhammad and Ourdazi Mustafa

Western art: the shattered Mirror of Fantasy

الفن الغربي

29 D pp. 119-132

(17) Baalbaki, Ramzi

A difficult passage in Farra's Ma'anil Quran

مقطع صعب في كتاب فراس معاني القرآن

19 A pp 13-18

(18) Bachemann, Peter

De L'invective contre la fatalite a l'amour du destin· une ligne de developpement dans la poesie arabe? A propos d'un poeme du Diwan d'Ibn al-Arabi

حول شعر من ديوان ابن العربي

30 A pp. 70-82

(19) Badawi Abdurrahman

Les recentes traductions de Milal d'Al Shahrastani

الترجمات الحديثة للملك والنحل للشهرستاني

21 A pp, 61-66

(20) Bahnassi, Afif

Visite archeologique de la vieille cite d'Alep

زيارة أثرية لمدينة حلب القديمة

19 B pp 203-212

(21) Baldissera, Eros

La formation du recit moderne en Syrie

تكوين الرواية السورية الحديثة

30 A pp. 83-90

(22) Ali Naqi Baqirshahi

The Nature of moral values: a study of the views of Allamah Tabataba'i and Martyr Mutahhari

طبيعة القيم الاخلاقية عند العلامة طبطبائي والشهيد مطهري

29 B pp. 107-118

(23) Barbar, Aghil M.

Patterns of the Lybian resistance movement against Italian Invasion 1911-1920

عن المقاومة الليبية ضد الغزو الايطالي

18 C pp. 7-22

(24) Basetti-Sani, Frate Giulio

Louis Massignon 1883-1962 e la questione palestinese

لويس ماسينيون والمسألة الفلسطينية

18 B pp, 35-44

(25) Beckerlegge, Gwilyn

Nation Formation and religious education: le concern of Muslims in Britain and Bangladesh

تكوين الامة والتربية الاسلامية : المسلمون في بريطانيا وبنغلادش

28 D 31 pages

(26) Belleface, Jean-François

Turat, classicisme et varietes: les avatars oriental au Caire au debut du XXe siecle de l'orchestre

تورات : الجوقة الموسيقية الشرقية في القاهرة في بداية القرن العشرين

19 D pp, 39-65

(27) Bettini, Lidia

Langue et rhetorique au Veme siecle

اللغة والبيان في القرن الخامس

30 A pp, 91-104

(28) Bianquis, Thierry

Derriere qui prieras-tu vendredi?

(1)Abdallah Cheikh Moussa
L'ecriture de soi dans les mudakkirat
de Gurgi Zaydan
الكتابة عن الذات في مذكرات جرجي زيدان
19-C pp. 23-50

(2)Abdul Karim
Origin of Madrasah Education in Bengal
اصول التربية في المدرسة في بنغال
26-C pp. 40-56

(3)Al Ahnaf, N
Tunisie: un debat sur les rapports Etat-Religion
تونس : مناقشة حول العلاقة بين الدولة والدين
25-A pp. 93-126

(4)Walid Akhtar
Tasawwuf: the meeting point of tashayyu'
and Tasannun
التصوف : لقاء التشيع والتسنن
29-A pp 201-213

(5)Aladdin, Bakri
Deux fatwas du Shaikh Abdul Ghani al-Nabulsi
19-D pp. 7-37

(6)Ali, M. Mumtaz
Teaching of Islam to Muslim children
and youth in Great Britain
تعليم الاسلام في بريطانيا
26-C pp. 28-39

(7) Allen, Terry
Some pre-mamelouk portions of the courtyard
facades of the great mosque of Aleppo
بعض الآثار قبل المملوكية في جامع حلب الكبير
19 A pp. 7-12

(8)A Alidjani,
La morale dans l'Islam
الاخلاق في الاسلام
24 B pp. 28-31

(9) Al-Sadr, Martyr al-Sayyid Muhammad Baqir
Thematic Approach to Qoranic Exegesis
مدخل الى تفسير القرآن
29 D pp. 17-28

(10) Ambros, Arne A
The Quran and diachronic lexical development
in arabic
30 A pp. 20-25

(11) Anawati, Georges S.
Le traite d'Averroes sur la theriaque et ses
antecedents grecs et arabes
السوابق الاغريقية والعربية لكتاب ابن رشد عن الترياق
30 A pp. 26-48

(12) Arie, Rachel
sur le royaume nasride de Grenade au XIVeme S
Aperçus
ملاحظات حول المملكة النصرية في غرناطة في القرن الرابع عشر
30 A pp. 58-69

(13) Arnaldez, Roger
Trouvailles philosophiques dans le commentaire
coranique de Fakhr-ad-din al-Razi
اكتشافات علمية في التفسير القرآني لفخر الدين الرازي
21 A pp. 17-26

(14) Ashraf, Syed Ali
Education and Values: Islamic Vis-a-vis
the secularist approach
التربية والتعليم : مقارنة بين النظرة الاسلامية والعلمانية
26 C pp 4-16

(15) Ashraf, Shahid and Yaseen Moeen

REPERTOIRE DES ARTICLES ISLAMIQUES

Ce répertoire présente des articles et des études islamiques parus dans des revues internationales.

Ce répertoire comporte deux parties:

a) Une pour les articles et études parus en langue arabe.

b) Une pour les articles et études parus en diverses langues.

Le classement a été effectué alpnabetiquement et selon les noms des auteurs en tenant compte à ce que le titre de l'article soit traduit dans l'autre langue.

GUIDE DES REFERENCES

(23) Maurice BUCAILLE
The Quran: Launching force of Islamic civ-
ilization ← *Auteur*
موريس بوكاي القرآن القوة المحركة للحضارة الإسلامية
37 (51-55)

La reference dans la table des revues — *No des pages*

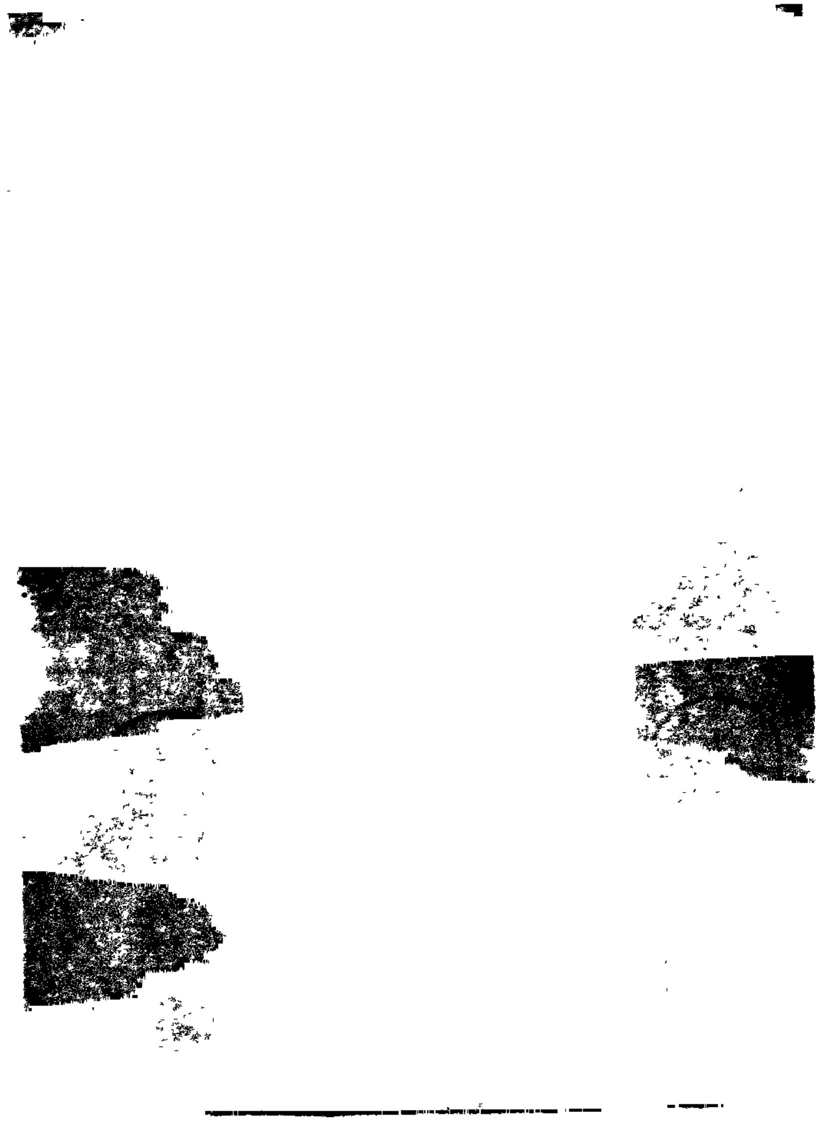
Incendiary troops. above, wearing special fire-proof clothing covered with lighted fire crackers, and, below, with rockets. Fourteenth century A D. The Keir Collection.

القوات السارية وترى في الأعلى وهي تلبس لباساً واقياً من النار وفي الأسفل وهي تحمل قاذفات (القرن الرابع عشر ميلادي). مجموعة كير.

Two illustrations from a military treatise of the fifteenth century A.D. depicting light canon (midfa). Above: a horseman and two infantrymen with burning fire-crackers (sawarikh) and a midfa. Below: two men with various incendiary weapons. One of the men is preparing a midfa for firing. Oriental Institute, Leningrad.



رسمان من القرن الخامس عشر ميلادي في الاعلى لقوات تحمل مدفع خفيف. وفي الأسفل لانواع مختلفة من القوة النارية و يظهر فيها المقاتل وهو يحضر مدفعه. وتشير المخطوطات الحربية أن القوات الاسلامية استخدمت مدافع خفيفة ضد القوات المغولية في القرن الثالث عشر. وتشير المصادر الغربية الى استخدام المدافع في الاندلس وصقلية. اذ يشير جوزيه كوند Jose Conde المؤرخ الاسباني أن الخليفة الناصر استخدم المدافع في حصار المهدية في ١٢٠٤ م/ ٦٠١ هـ في المغرب العربي. و ينقل بيتر بطريرك ليون أن المدافع استخدمت في صقلية في ١٢٤٨ م/ ٦٤٦ هـ وتذكر المصادر التاريخية أن استخدام المدفعية كان العامل الحاسم في انتصار المسلمين في معركة عين جالوت ضد المغول (١٢٦٠ م/ ٦٥٨ هـ).



أدوات حصار على برج. على اليمين منجنيق. في الوسط منجنيق لتعادل الوزن. وعلى اليسار قاذفة صواريخ.

Siege engines on a tower. On the right a traction trebuchet, in the center a counterweight trebuchet and on the left a missile-throwing machine powered by the torsion of twisted hair or sinew. Fourteenth century, A.D. Topkapi Sarayi Muzesi, Istanbul.



A Zarraqa, or siphon, for emitting a jet of burning liquid. Fourteenth century A.D. Topkapi Sarayi Museum, Istanbul.

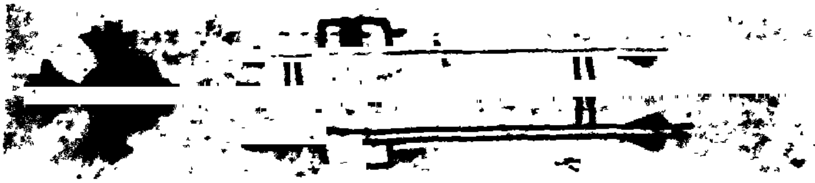
الزراقة أو قاذفة اللهب عبر ارسال رشاش من السوائل المحترقة. القرن الرابع عشر ـ متحف توبكابي / اسطنبول.

منجنيق لرمي المفرقعات. من مخطوطة الرماح.

A trebuchet for flinging incendiary missiles.

رسم لقاذف صاروخي يطلق ذاتياً بقوة الدفع الناري ويحمل قنبلة حارقة كما يبدو في الرسم.

Illustration of a rocket, from a manuscript of Al-Rammah, Thirteenth century A.D. *Bibliothèque Nationale*, Paris.



A qidr, or larger-sized incendiary missile, from a manuscript of Al-Rammah. Thirteenth century A.D. Bibliothèque Nationale, Paris.

القدر وهو مفرقع يحمل مواداً متفجرة واستخدم بشكل واسع في «الحروب الصليبية» وتوجد منه أنواع عديدة، فالقدر العراقي والقدر اللجمي والقدر المغربي.. مخطوطة حسن الرماح - القرن الثالث عشر الميلادي - المكتبة الوطنية / باريس.

Illustration of a torpedo designed to travel on the surface of water. From a manuscript of Al-Rammah.

الطوربيد مصمم للسير على الماء وهو بشكل مذبب لاعطائه قوة الدفع وهو مصمم من صفيحة معدنية ويحك بالمواد المتفجرة، ويحمل الى الهدف بواسطة قاذفين أو ثلاث قواذف صاروخية، وذلك عن طريق احتراق المواد الدافعة في محركه الخلفي (القاذف) ومحرك أمامي. ويحمل على قاذفين صاروخيين يوجهانه. وتشير كتب التاريخ الى أن هذا الطوربيد قد استخدم في عدد من المعارك البحرية منذ القرن الثالث عشر ميلادي.



مخطط لقنبلة يدوية كما رسمت في مخطوطة للرماح (القرن الثالث عشر الميلادي) ـ المكتبة الوطنية بباريس.

Illustration of a grenade, from a manuscript of Hassan al-Rammah, 13 century A.D. Bibliothèque Nationale, Paris.



Two kinds of rocket (center and right) and a fuse (left). Fourteenth century A.D. Süleymaniye Kutuphanesi, Istanbul.

في الوسط واليمين نوعان من الرؤوس الصاروخية والى اليسار القاذف و يطلق على القاذف اسماء مثل «اكريخ» و«وردة». أما الرؤوس الصاروخية فلها ايضا اسماء عديدة مثل السهم الطولي وسهم السمي والطائر الطولي والمجنون والفتائل وتحتوي الكتب العسكرية على وصف دقيق لكيفية صنع هذه الصواريخ والتركيبات الكيماوية للمواد المتفجرة التي تحملها المكتبة السليمانية ـ اسطنبول.

OUTLOOK
ON ISLAMIC TECHNOLOGY
THROUGHT THE MANUSCRIPTS*

نظرة في التكنولوجيا الاسلامية
من خلال الآثار والمخطوطات *

Military technology

الصناعات الحربية



Three Islamic grenades made of earthenware, Louvre, Paris.

ثلاث قنابل يدوية اسلامية معمولة من مواد أرضية (زجاج أو متحجرات) وان عدداً من هذه القنابل ما زالت تحمل آثار البارود. اللوفر / باريس.

* Based on *Islamic technology* UNESCO, 1986 pp. 104-120.

المعلومات مستقاة من :

ambitions to which the Ottoman empire was exposed. Neither was Arslan touched by the current sentiments of Arab separatism nor by the doctrines of European liberalism. Even after the downfall of the Ottoman empire, Arslan struggled hard to adhere to this position of «Islamic nationalism», he remained an avowed anti-secularist. When talking of the problems of Islam, he thought first of all about *Arab Islam. Because of the special place of the Arabs in the umma*, Arab nationalism could be reconciled with Islamic unity.

Quaderni di studi Arabi
5-6 (1987-1988), pp. 347-356

Ibn al-Gauzi se voit confier en 517 la responsabilité de l'Inquisition hanbalite (mihna) dirigée contre les Shiites et les Salgukides. Pour lui, l'assistance est affranchie de la pensée logique lors du prône. Il voit dans le prône admonitoire (mau'iza..) le contrepoint de la conférence intellectuelle. Il critiquait la sensiblerie manifestée lors du prône car ce qui compte, ce sont les actes.

Il parle également de la reponsabilité du prédicateur vis-à-vis de ses auditeurs

Les ser ns d'Ibn al-Gauzi étaient toujours des moyens en vue d'une fin: la prise de .science et discipline de soi-même.

Quaderni di Studi Arabi
5-6 (1987-1988), pp. 337-345

Between Ottoman loyalty and Arab «Independence»: Muhammad Kurd 'Ali, Girgi Zaydan, and Shakib Arslan

Axel Havemann

Kurd 'Ali, Zaydan, and Arslan belonged to that generation of Ottoman Arabs who made their careers before the final defeat of the Ottoman empire. The way in which they responsed to the dominant trends of Islamism, Ottomanism and Arabism did reflect their common cultural heritage as well as their different personalities.

Muhammad Kurd 'Ali was eager to prove to near identity of Arab and Islamic culture. His concept of Arabism was a cultural, religiously based concept. He blames the Ottoman authorities for monopolizing the key-positions in the government, for forbidding that Arabic be spoken, but he always insisted on the crucial necessity for the continuance of the Ottoman empire as a strong political order.

At the same time, Kurd 'Ali emphasized a special distinctness of the Arabs Therefore, he was vehemently opposed to the Young Turk's policy of Turkification. In other words, Arabism was and should be compatible with Ottomanism.

Girgi Zaydan, a Christian Syrian immigrant in Egypt, created an Arab historical and cultural identity which he extended far beyond the Islamic period Zaydan support the regime of the Young Türk. At every turn, he tried to discourage the Arabs from demanding more political rights. He feared that the collapse of the empire would lead to greater European penetration. Zaydan considered the political entity of the Ottoman state based on secular constitution the most useful system which would also give protection and rights to the religious minorities.

Shakib Arslan turned out to be the most resolute advocate of a strictly religious way. He was an activist Muslim. He perceived the danger by Europe's imperial

subject.

The Mu'tazilites and the Shi'ah believe that justice is the basis of God's acts, both in the ordering of the universe and in the establishing of laws. If we look at the order of creation, we can see that a vast and comprehensive equilibrium prevails among all physical phenomena. Any deviation from this universal pattern of order and the relations founded upon it would result in confusion and chaos.

The question of God's justice involves certain problems, such as the existence of disasters, loss and evil in the natural order, and inequalities in the social order. Our evaluation of the affairs of the universe does not permit us to penetrate the ultimate depths of phenomena. Why should we accuse the world of injustice, of being chaotic and unstable, simply because of a few exceptional occurences and phenomena in nature?

If we look a little more deeply at the misfortunes and disasters and interpret them correctly we will appreciate that in reality they are blessings, not disasters. Without doubt God could have created a world without hardship, pain and misfortune, but that would have meant His depriving man of freedom and choice. The principle of contradiction is, in fact, the basis of the created world; it is what enables matter to change and evolve. A world without order or lacking the principle of causality, a world where good and evil were not separate from each other, would be an impossibility and a fantasy.

It would be wrong to imagine that the differentiation and relations established by God in His creation are the same as the conventional relations existinf in human society. God's connection with His creatures is not a mere conventional or relational matter; it is a connection deriving from the very act of creation. The order that He has placed in all things is the result of His creating it.

Once we understand that whatever we have is nothing but a divine gift, it will become apparent that the differences among the gifts He gives men are based on His wisdom but have nothing to do with either justice or injustice, because there was no question of any merit or claim on our part. This finite and temporally life is a gift to us, a present from the Creator. We have therefore no right to object even if the gift given us quite free of charge appears slight and inconsequential.

Al-Tawhid, Vol. VI, N°2
Rabi' al-Thani-Jamadi al-Thani 1409
pp. 77-97

La prédication islamique au Moyen-Age: Ibn al-Gauzi et ses sermons (fin 6ᵉ/12ᵉ siècle).

Angelika Hartmann

La prédication a été un instrument de l'idéologie des gouvernants et des puissants ainsi qu'une soupape pour la critique des gouvernés.

savoir.

Des œuvres philosophiques arabes sont traduites à cause de l'intérêt naissant pour la spéculation et la dialectique, et du besoin d'une vision claire de l'ensemble des sciences. Les résultats sont nets en épistémologie, en néotique (théorie de l'âme et de l'intellect), en métaphysique.

Donc, l'influence de la philosophie arabe s'exerce là où le champ théorique présente des vides, et elle va dans le sens d'une laïcisation de la pensée, distincte de la sagesse chrétienne traditionnelle.

Etudes Orientales Eté 1989
N° 4, pp. 56-60

Tabligh in the History of Islam: The Case of India

Dr. Sayyid Zawwâr Husayn Zaydî

The spread and expansion of Islam in India was the result of a combination of factors. Though from 12th to the mid-18th century, Muslims were the dominant power in India. Conquest and Muslim political authority were more important in creating conditions favourable to conversion, rather than directly inducing conversion itself, and the large-scale conversions were the result of the preaching and activities of the sûfîs.

There are two key principles to note in connection with the manner in which the sûfîs attracted non-Muslims to Islam: firstly, emphasis was placed on personal example, secondly, it was deemed prudent to effect the process of conversion in a gradual manner, by stages.

In the early period, the emphasis was principally upon peaceful persuasion and the force of attraction through spiritual example and efficacy; whilst in the later period a more militant form of preaching and active propagation was observed Both modes of operation are completely in accord with the Quranic paradigm of agression and defence in relation to spreading the religion. This expresses a very fundamental fact about the nature of Islam: the missionary element is not of the essence of the faith; it is not a tenet of the religion, that all non-Muslims must be converted.

Al-Tawhid, N° 3, Rajab-Ramâdan 1409
(March-May 1989), pp. 153-160

Divine Justice

Sayyid Mujtaba Musawi Lârî

The problem of justice as one of God's attributes has had its own distinct history. Various schools of thought in Islam have held different views on the

child in developing freedom of thought, power of analysis, power of drawning interferences and logic applied to God's creation, the universe, universal phenomena and nature's secrets, along with inculcation in the mind and soul of the individual the concept of *tawhid* so that this generation is in position to grow up to restore the status of the Muslims as a whole.

Muslim Education Quarterly
Winter Issue, Volume 3 Number 2
1986
pp. 76-85

The Qâdiriyyah and Tijâniyyah relations in Nigeria in the twentieth century

Y. QUADRI

Qâdiriyyah and Tijâniyyah, the two main *sufi tariqahs* in Nigeria in the twentieth century have experienced changing relations.

The British administrators seem to have regarded the Qâdiriyyah as the «State» tariqah while they treated the Tijâniyyah with suspicion and saw it as having revolutionay tendencies. On the basis of this, they cooperated with the Sokoto Qâdiri leaders. The religious intolerance from which the Tijânis in Sokoto province suffered was not limited to their being prevented from holding their religious rites in the existing mosques; they were disallowed from erecting their own mosques, too.

While the strained relations persisted in the northern part of the country, the relations between the two tariqas appear to have been cordial in the south. However, in spite of the differences, the emergence of a group that was determined to eradicate sufism in Nigeria forced them to sink their differences.

Al 'Ilm volume 9
Jumada al-Ula 1409/ January 1989
pp. 61-71

L'Influence des philosophes arabes sur le Moyen-Age latin

Jean Jolivet

Dès le début du XII^e^ siècle, le pourtout méditerranéen est un lieu d'intense activité scientifique et philosophique. L'Espagne et la Sicile seront des points de rencontre. Vers 1130-1140, Pierre le Vénérable, Adélard de Bath et Pierre Abelard présentent par leurs œuvres, les «Sarrazins» comme détenteurs des sources du

Christian-Muslim dialogue in the Eighties. Some christian initiatives.

Henri I. VICTOR

Christian initiatives of organised, formal Christian-Muslim dialogue began in the sixties with «Nostra Aetate», which declared that the Church «respects the spiritual, moral and cultural values» of Islam.

In the seventies, the World Council of Churches (WCC) decided to establish a sub-unit on Dialogue with People of living Faiths and Ideologies (DFI) in 1971. The symposium of Chambesy (1976) realised that the abused Christian *diakonia* in the Muslim World can be detrimental to the Christian Muslim dialogue movement.

In the Eighties, a colloquy was held in Columbo (april 1982), one of the recommendations made at this conference was that the WMC (World Muslim Congress) and the WCC «be requested to establish a Joint Standing Committee» which would continue to work towards an authentic Christian-Muslim relationship.

At least, it is possible to identify 3 major Christian concerns regarding inter-religions dialogue.

- the purpose and goal of inter-religions dialogue but the relationship between dialogue and mission has remained ambiguous.
- the second basic question is to do with the theology of people of other faiths.
- third is a very practical concern. It is to do with identifying the dialogue partners

Newsletter, N° 19
May 1988, pp. 22-28

Objectives of teaching environmental studies for an islamic society

Qamar UDDIN

The basis of the objectives of Environmental Studies is that of developing various skills and capabilities through providing direct experience from the environment. The assumption here is that there is a need to prepare children as citizens of an Islamic society and to enable them to understand the need and importance of a balanced growth of total personality of man by providing them education with a complete exposure to the environment.

It is only a right type of education, based on very solid grounds that can help the

RESUMES ET EXTRAITS

Islam et Etat au Maghreb

Mohammed TOZY

La relation des trois Etats du Maghreb, Algérie, Maroc et Tunisie avec l'Islam se caractérise par:

- une laïcisation précipitée dans les premières années de l'indépendance.
- une nouvelle lecture de l'Islam et son intégration dans le discours de légitimité.
- la naissance d'un courant islamiste dans les trois sociétés.
- *une étatisation totale des moyens d'expression et de diffusion de la religion* musulmane.

Les élites «occidentalisées» des trois pays poursuivent le rôle d'éclaireur sur la voie du progrès de l'administration coloniale. La part de l'Islam est réduite à la société *civile* alors que l'Etat faisait de l'Islam sa religion officielle.

La deuxième étape est marquée par la prise en compte par l'Etat de l'Islam, utilisé d'une part dans la lutte contre l'Occident et d'autre part, dans l'effort d'unité de la nation. Il fonctionne alors comme source de légitimité de pouvoir. Au Maroc, les ulémas deviennent fonctionnaires, la bey'a introduite donne au Roi une place indiscutée. En Algérie, un Conseil supérieur créé en 1966 règle la vie religieuse. L'Islam, dans la Charte nationale, est «religion et idéologie», il sert de base à l'édification du socialisme. En Tunisie, la perspective moderniste intègre la religion.

Au début des années 70, le mouvement islamiste resurgit. Il n'est pas organisé, il a une vocation panislamique et nationale à la fois. Au Maroc, l'islamisme associatif forme la jeunesse et rompt avec les anciens ulémas. En Algérie, les événements d'octobre 88 ont révélé la capacité d'encadrement des populations de la part des islamistes. En Tunisie, le mouvement cherche à prendre sa place dans le champ politique.

Les Etats maghrébins ont réagi face à cette poussée islamiste par la surenchère: création de mosquées, formation des ulémas et leur intégration au pouvoir (Maroc). En Algérie, c'est, en outre, le renoncement au socialisme, et en Tunisie, la *politique modérée du MTI et de Ben Ali a atténué les contradictions.*

Maghreb-Machrek
Octobre-décembre 1989
pp. 25-46

(6) Al-Jabarti, les merveilles.. t. VIII, op. cité, p. 35-36.
(7) Ibid., p. 225-226.
(8) Voir Borhan Ghalioun, *Discours du progrès comme discours de pouvoir*, thèse d'Etat, Paris I, 1982, p. 38. Voir également Hajjar, op. cité, p. 66.
(9) Al-Jabarti, op. cité
(10) Idem, p. 323.
(11) Idem, tome IX, p. 192
(12) Idem, p. 190-191, 193.
(13) Cité in B. Lewis, l'Islam.. op. cité, p. 382.
(14) Cité in E. Saïd, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*. Seuil, Paris, 1980. p. 97.
(15) Al-Jabarti, Les merveilles.. t. VIII, op. cité, p. 357.
(16) Ibid. t. IX, p. 252-253.
(17) Voir en détail Hajjar, l'Europe . op. cité p. 78-94 Voir aussi 'Adel Ismaïl, *Le Liban, Histoire d'un peuple*, Dâr al-Makshouf, Beyrouth, 1965, p. 128.
(18) Voir Charles-Roux, *La France et les Chrétiens d'Orient*, Paris, Flammarion, 1939, p. 153-154. Voir également in Hajjar, op cité, p. 132.
(19) Voir Adel Ismaïl, op. cité. p 133-135
(20) Ibid, p 134.
(21) M Jouplain, pseudonyme de Paul Noujaim. *La question du Liban*, 1ère édition, Paris, 1908, p. 170-171. Voir aussi, J Hajjar, op. cité, p. 106.
(22) Voir aussi M. Jouplain, ibid. p 198· «Les massacres furent tels que.. deux mille d'entre eux pour échapper à la mort se firent baptiser et jouirent ainsi de la protection de la France» (p. 199). Voir aussi Christiane Giapesi, *Structures communautaires et idéologies politiques au Liban à l'époque du mandat français*, thèse 3ème cycle, Paris V, 1974, p. 65 passim
(23) Voir in Lewis, l'Islam op. cité, p 389-390. et A Ismail, op cité, p 134-135
(24) A. Ismaïl, op. cité, p 137.
(25) Cité in Hajjar, op cité, p. 132
(26) In documents diplomatiques français, affaires d'Egypte, 1880, p 115.
(27) Voir in Georges Corm, *Endettement des pays en voie de développement origines et mécanismes*, in *Dette et développement*, Paris, Publisud, 1982. p. 38-44 Voir en detail J Ducruet, *Les capitaux européens au Proche-Orient*, Paris, PUF, 1964.
(28) Muhammad Abdel Aziz 'Awad, *Al Idara al-'Uthmaniya fi wilayet Sûriya 1864-1914* (L'administration ottomane en Syrie), Le Caire, 1969, p. 227-228. Voir aussi Wajih Kawtharani, *Les tendances socio-politiques au Mont-Liban et au Mashreq: 1860-1920* (en arabe), Beyrouth, Ma'had al-Inma' al-arabi, 1976, p 20-21.
(29) Jouplain, op cité, p 139.
(30) Ibid p 138.
(31) Voir C. Giapesi, op. cité, p 58.
(32) D Chevalier, «Aux origines des troubles communautaires libanais en 1858» in *Annales E.S.C* XIV, 1959, p 35-65. Voir aussi Kawtharani, les tendances, op cité, p 48
(33) D Chevalier, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner, 1971, p 199-200.
(34) Ibid p 200-201.
(35) (Husayn, Yusuf et 'Aref) Abu Shaqra, *Al-Harakât fi Lubnân* (les troubles au Liban), Beyrouth, 1952, p. 104-109
(36) Voir Sa'ud al-Mawla, «La Syrie et le Liban à l'aube du XIXe siècle», in *Al-Muntaka*, n° 2, p. 28
(37) D Chevalier, La société, op. cité, p. 225-256.
(38) Voir Kamal Salibi, *Histoire du Liban moderne*, Dar an-Nahâr, 3e éd p. 149.
(39) D Chevalier, la société, op. cité, p. 255.
(40) Ibid. p. 246-254. Et Kawtharani, op cité, p. 45-51.
(41) Wadah Sharâra, *Aux origines du Liban confessionnel· la ligne droitière de masses* (en arabe), Dar-al Tali'a, Beyrouth, 1975, p. 93-113.
(42) Kawtharani, Les tendances, op cité,.p. 98-99.
(43) Ibid. p. 68-101. Voir aussi D Chevalier, *Villes et travail en Syrie du* XIXe au XXe *siècle*, Paris Maisonneuve & Larose, 1982, p. 89-90
(44) Gibb and Bowen, *The Islamic society and the West, a study of western civilization on moslem culture in the Near East*, London, N.Y, Toronto, Oxford, Unipress, 1951-1957, p. 158-159.
(45) Voir Charles Issawi, *The Economic history of the Middle East 1800-1914*, Chicago, 1966.

marchand et rural -notabilité villageoise- réagira différemment de la classe dirigeante. Car héritier de la culture traditionnelle, il ressent le danger de la colonisation comme destructeur des valeurs de la civilisation arabo-islamique» (47).

Ce processus de conquête s'est accentué en connivence avec les élites locales par: l'emprise matérielle (contrôle de la terre et modification du peuplement des pays soumis, économies liées à celle des métropoles), emprise politique et administrative (contrôle de la justice, répression de toute résistance autochtone contestataire) et emprise idéologique (tentative de dépossession religieuse visant à permettre l'évangélisation), action directe d'un enseignement importé, transmission de «modèles» culturels, en fonction du prestige du groupe dominant. C'est dans ce sens que cette acculturation viendra renforcer et légitimer l'opération continue dans l'histoire de la relation dominant/dominé.

Ce processus de contamination se prolongera à travers un réseau complexe et dense de canaux et de courroies de transmission culturelle moderne (écoles privées des missionnaires ou autochtones, écoles publiques, associations de Franc-maçons, associations et partis politiques à partir du XX^{e} siècle). Cette propagation généralisée se poursuivra tant que le besoin de domestiquer et de dompter les régions rebelles à la consommation occidentale sévira et tant que la mode apparaîtra dans cette consommation (nouveauté ou mode présentée dans la manipulation des goûts, des valeurs culturelles et des modes de vie), tant qu'elle s'avèrera nécessaire pour le renouvellement de la domination politique occidentale.

NOTES

(1) Chafic Pacha, *L'Egypte moderne et les influences étrangères*, imp Misr, SAE, Le Caire, p 19-20 Voir aussi Al Jabarti, *Merveilles biographiques et historiques*, Le Caire, imprimerie nationale, 1895, trad en français, tome VIII, livre contenant tous les détails sur les faits des massacres, avec les récits, p. 287-295.

(2) Voir Rouchdi Fakkar, *Aux origines des relations culturelles contemporaines entre la France et le monde arabe*, Paris, Geuthner, 1973, p. 46-47. Cf aussi Joseph Hajjar, *l'Europe et les destinées du Proche-Orient 1815/1848*, Paris, Blond et Gay, 1970, p. 69. Cf aussi Albert Hourani: *la pensée arabe a l'époque de la Renaissance: 1798/1939*, Dâr al-Nahâr, Beyrouth, 1976, p. 73

(3) Hajjar, *L'Europe et les destinées..* p. 68.

(4) Idem, p. 73.

(5) Voir à ce sujet, S. AMIN, *Le développement inégal*, Minuit, Paris, 1973, p. 282. Cf aussi Bernard Lewis, *L'Islam d'hier à aujourd'hui*, Bordas, Paris, 1981, p. 378-379.

constitution au sein des Etats d'une élite capable de comprendre, de faire comprendre et d'appliquer les connaissances et les techniques nouvelles en Orient (45).

Bien que ses membres soient engagés dans des activités similaires ou complémentaires, cette nouvelle couche ne constitue cependant pas une classe homogène et les clivages confessionnels demeurant s'amplifient même. L'invasion des produits européens, la fuite des métaux précieux, la hausse importante des prix et la politique de réforme du gouvernement ottoman, ébranlent fortement les structures économiques et sociales de la Syrie. Les réactions de la société sont alors violentes et la Syrie connaît aussi entre 1850 et 1860, des troubles intercommunautaires graves: A Alep en 1850 et à Damas en 1860, plus violemment.

Cette crise secoue brutalement les élites traditionnelles. Des familles de notables, qui refusent de se convertir au nouvel ordre instauré, déclinent ou disparaissent, à Damas par exemple, après la répression qui suit les événements de 1860. D'autres, par contre, s'adaptent ou apparaissent: elles font entrer leurs fils dans l'administration ou l'armée ottomane, investissent dans la terre, utilisant à leur insu les dispositions de la loi foncière ottomane. Une autre catégorie sociale, constituée d'Ulémas, voit aussi son influence sensiblement réduite du fait du développement des écoles gouvernementales modernistes, et dans une moindre mesure du fait des influences exercées par la culture occidentale.

Les métiers urbains sont plus durement frappés par la forte concurrence qu'ils subissent: l'exportation des matières premières fait monter les prix sur le marché intérieur tandis que les articles européens coûtaient moins cher que les produits locaux. Le premier secteur touché est l'artisanat du textile et nombreux sont les métiers à tisser qui disparaissent, dénotant le rapide declin de l'artisanat local à Alep et à Damas. Mais ce processus n'est cependant pas général et des phénomènes de résistance sont observés dans les villes. Par exemple les groupements islamiques axés autour de l'Imam de la mosquée ou d'une «méthode soufiste» vivant essentiellement de la production artisanale et agricole, fournissaient surtout aux artisans et aux petits commerçants des éléments de cohésion, d'auto-défense. L'action financière se faisait dans le cadre d'un marché arabo-islamique d'Istanbul jusqu'au Caire. D'ici est née la contradiction entre les masses islamiques vivant de l'artisanat, de la production agricole et du commerce intérieur d'une part, et la pénétration occidentale, d'autre part, dont les chrétiens par leur enrichissement et leur mainmise sur le commerce extérieur et les affaires financières étaient le symbole local. «Ce fut à partir de ces propres structures et de sa propre expérience et en défendant son existence culturelle fondamentale, que la société proche-orientale subissait les influences externes, la révolution industrielle l'atteignant de l'extérieur lui resta extérieure» (16).

«Le tiers-état urbain, composé de clercs, d'artisans et de vestiges du monde

échanges se basaient sur les opérations traitant des produits agricoles et artisanaux.
1- les régions syriennes intérieures: Hûran, Homs, Hama, Alep, comme centres de production de céréales et d'élevage du bétail.
2- les villes côtières: Beyrouth et Lattaquié, comme centre d'exportation de matières premières (ports).
3- Entre les deux, des quasaba-s (roseaux): stations pour les caravanes et transport de produits (42).

Mais sous l'influence de la conquête des marchés par les Européens, la production artisanale (surtout le coton et la soie) avait pris du retard menaçant les forces intéressées. Dans les premières années du XIX[e] siècle, la situation des artisans locaux était très critique: les usines européennes commençaient à imiter les fabrications traditionnelles du coton syrien destinées aux marchés locaux et leur faisaient concurrence. Dans la mesure où le tissage syrien subsistait, il entrait même, dès cette époque, dans l'orbite de l'industrie et du commerce de l'Europe, surtout à partir du traité commercial de 1838 (43).

Le retard de la production artisanale, l'appauvrissement économique dû aux bouleversements dans le domaine agricole, viennent s'ajouter au déséquilibre de la balance commerciale, ce qui conduisit à une hémorragie catastrophique de la monnaie métallique (or et argent). «le commerce extérieur des pays arabes ne rapportait qu'un mince profit, car les importations étaient constituées de produits industriels et de marchandises de luxe pour les riches, tandis que les exportations comportaient des matières premières et non transformées. Ainsi ce commerce était très nuisible à l'industrie et à la situation économique du pays, ajoutons qu'il a lourdement pesé sur son équilibre monétaire, l'une des causes principales de la dévaluation de la monnaie d'argent au XVIII[e] siècle. D'une part, on frappait des pièces de cette monnaie en quantité qui ne pouvaient pas répondre aux besoins de ce commerce et chaque année, de grandes quantités de monnaie venaient de l'Italie et de la France; d'autre part, le commerce de ces pays a provoqué la perte de l'or et de l'argent de l'Egypte, de la Syrie et de l'Irak, car on ne prenait qu'une petite quantité de leurs produits en échange avec ce commerce (44).

De point de vue social, ce sont les villes qui ont été le plus affectées par la mutation en cours. Leurs fonctions et leurs activités se modifièrent, car une catégorie sociale, constituée de bénéficiaires et d'agents de la pénétration européenne, apparut. Elle se recrutait en partie dans la bourgeoisie musulmane, mais surtout dans les minorités non musulmanes qui depuis longtemps, fournissaient les intermédiaires, interprètes et commis, entre les négociants européens et les marchands locaux. A une époque où, sous couvert d'une idéologie moderniste, se profile le changement réel et la promotion socio-économique de certaines communautés et catégories sociales, qu'engendre le développement du commerce extérieur, se fait sentir le besoin pressant de la

d'administration» et avait une indépendance financière et administrative avec une gendarmerie locale, etc..

En effet, l'Etat ottoman avait consenti à ces «réformes» dans le but de réussir l'abolition de l'«Iltizam» dans la perception des impôts, pour abolir le rôle des muqâta'ji-s dans les provinces, affaiblir la base socio-économique des troubles de dissidence religieuse ou tribale en centralisant les pouvoirs. Mais cette vision ne tenant pas compte des causes réelles de la dislocation et de l'effritement du pouvoir, ne pouvait qu'attiser le processus de la désintégration. L'affaiblissement et la décadence touchaient surtout les Druzes, qui se trouvaient sans aucune compensation face aux Maronites liés à la France et forts du rôle de l'Eglise et du nouveau commerce: «l'accroissement des terres, l'activité monastique de plus en plus orientée vers l'apostolat et l'éducation, avaient augmenté le nombre de parcelles confiées à des métayers» (39). Le clergé avait acquis sur les muqata'ji-s plus d'autorité que les Sheikhs n'avaient réussi à en maintenir sur les leurs au XIX[e] siècle; il était devenu le plus riche, et loin d'être responsable de l'impôt, il apparaissait au contraire comme un protecteur. C'est ainsi que l'Eglise assuma la contradiction de ses intérêts avec ceux des muqata'ji-s druzes (car la majorité des familles des muqata'ji-s chrétiennes a été ruinée et s'est tournée vers le travail commercial); en outre, elle était la seule à posséder une organisation solide et un appareil d'information puissant (les monastères participaient à la production de la soie comme ils possédaient le tiers des terres cultivées dans la montagne) (40). Le mouvement de Tânius Chahîne s'insère dans ce cadre de la contradiction opposant la communauté maronite représentée par l'Eglise aux familles muqata'ji-s aussi bien maronites que druzes. Cette lecture historique va à l'encontre d'une certaine analyse «marxiste» qui identifie le mouvement de Tânius Chahîne à la Commune de Paris. Elle va également à l'encontre d'une certaine lecture faisant de l'Eglise maronite et de son clergé un «intellectuel organique» assurant le «bloc historique» et l'hégémonie au sein de sa communauté. Cette lecture transpose au Liban l'analyse faite par Gramsci, de l'Eglise en Italie (41). Les événements de 1860, étant mis sur le compte du clergé, l'Eglise maronite voulait obtenir l'hégémonie sur la montagne. C'est pourquoi elle a soutenu le mouvement de Yûsuf Karam (1862 à 1866), afin de contrecarrer la force du Mutasarref. Mais cette hégémonie n'a pu se réaliser que longtemps après, avec l'établissement du mandat français, après la première guerre mondiale.

Les milal-s (communautés religieuses non musulmanes) en général, (surtout les catholiques et les protestants) transformées par la culture et l'éducation reçues, dans les missions occidentales, devinrent des minorités au regard des Etats européens, et élaborèrent par ce phénomène, des forces aptes et prêtes à entrer au service des consulats européens, et à jouer le rôle d'intermédiaire entre les marchés ottomans d'une part et les grands groupes financiers d'autre part. En revanche, les musulmans, dans leur majorité, étaient marginalisés. Car les commerçants musulmans des côtes et des villes intérieures étaient liés à l'intérieur syrien, leurs

produits semi-œuvrés, tels les filés de coton. «Au Liban, le détournement des circuits de la filature et du commerce de la soie, au profit des filateurs français et négociants européens et Beyrouthins, aggrava la crise de la société montagnarde traditionnelle, et priva les artisans des villes syriennes de la matière première, telle qu'elle était anciennement filée; l'appel à la sériciculture dans cette montagne où la pression démographique des Maronites était particulièrement forte, contribua à accroître la tension interne du monde agraire et à le rendre encore plus sensible à l'affrontement des influences d'Occident et des réalités d'Orient» (34).

En fait, la pénétration économique française dans la montagne et notamment dans les milieux maronites, s'est basée sur des relations historiques, culturelles d'abord, puis politiques et idéologiques. Les Maronites ont constitué la base de cette pénétration et en ont profité; tandis que les Druzes voyaient dans ce phénomène un danger mortel pour eux et dans la révolte maronite de 1858, dirigée par le clergé, une connivence entre chrétien et Français visant àles anéantir (35).

Ce qui engendra, par la suite, le massacre des Maronites par les Druzes en 1860. Cependant, la France est intervenue, dans la même année, au profit des Maronites qui étaient alors, perdants. Son objectif principal était la sauvegarde des capitaux français en Syrie et surtout, le retour de l'ordre et de la sécurité dans la montagne, nécessaires pour sauver la production de la soie et reconstruire les filatures détruites, et assurer la main d'œuvre nécessaire à leur fonctionnement. Ceci explique bien le rôle dirigeant de la chambre d'industrie de Lyon dans l'expédition française de 1860 en Syrie. Mais, ici même, les rivalités entre les grandes puissances européennes sont apparues (36), surtout entre les gouvernements anglais et français. Il n'est donc pas surprenant qu'il y ait eu aussi entre eux une parenté d'idées sur la voie à suivre dans un même contexte international. Palmerston disait: «juste influence»; Guizot: «protecteurs», «conciliateurs». Dans cette conception, la protection d'une communauté fournissait un appui solide pour se poser au-delà, en guide et en médiateur, vis-à-vis du gouvernement turc... tandis que les Anglais prenaient contact avec les Druzes par l'intermédiaire de leurs notables, les Françaiss'adressaient d'abord au clergé maronite..» (37).

Dans ce contexte, les Français proposèrent un projet de règlement; les Anglais soutinrent les Ottomans, et il y eut un accord-compromis: garder l'unité de l'Empire dans le cadre d'une réorganisation de ses provinces sur la base de centralisation et modernisation». Ce fut le protocole de 1861, y compris les modifiés en 1864, qui renforça la mainmise européenne sur la montagne. Celle-ci devint une seule région administrative: la mutasarrifiya qui vint consacrer la chrétienté (catholique) du gouvernement aussi bien que son origine non libanaise (arménienne) (38), la nomination du mutasarrif devait avoir l'accord des pays européens «garantissant l'indépendance du Liban». Il était aidé d'un «conseil

Montagne s'affaiblissaient et se disloquaient en raison de la tendance croissante chez les wali-s et Emir-s à s'éloigner du pouvoir central et à imposer, simultanément, des impôts: miri, taxes, redevances et à les percevoir par la force, ce qui provoqua des révoltes paysannes (comme celle de Antélias, en 1820 et Lehfed, en 1821) (28).

Cependant la Montagne connaît une autonomie relative, quant à son organisation sociale et quant aux libertés coutumières et religieuses de ses habitants. Les chrétiens, partiellement protégés par les capitulations, se renforcent de plus en plus durant cette période, non seulement sur le plan économique, mais encore, sur le plan politique, culturel et religieux (ce dernier est essentiel pour les Maronites). L'équilibre des forces et conséquemment l'influence, commençant à pencher de plus en plus du côté des Maronites, plusieurs grandes familles druzes se convertirent au maronitisme (les Abillama' et surtout à l'époque de Béchir II) (29).

Pourtant, cette rupture de l'équilibre communautaire ne porte atteinte à l'entente intercommunautaire (mise à part quelques luttes en Métoualis et Maronites) (30) que vers la fin du règne de Béchir II, allié de M. Ali, dans les années 1830-1840. Elle est alors attisée par des interventions européennes pour ne pas dire intervention française exclusivement (31). Car, à cette période, les puissances occidentales commencèrent à s'immiscer directement dans l'équilibre du Liban, ébranlé par une guerre civile qui s'est prolongée une vingtaine d'années (1840-1860) environ.

Vers le milieu du XIX[e] siècle, les besoins de la France en fils de soie ont augmenté et pour cela, il y avait eu dans le Mont-Liban en 1840 et 1850 cinq filatures modernes, françaises ou à capital français. Les régions cultivées, pour mieux répondre à cette nouvelle orientation, augmentèrent au dépens d'autres cultures, ce qui entraîna, par la suite, une spécialisation de l'agriculture montagnarde. Les étoffes françaises et anglaises concurrençaient facilement le produit local dans la montagne, entraînant la ruine de l'artisanat détenu par les notables des grandes familles, Iqta' (muqata'ji-s), obligées ainsi de fermer leurs portes (32). Par ailleurs, «succédant à une grave perte de numeraire, l'augmentation rapide du commerce extérieur, avec l'aide des premiers investissements européens, provoqua une certaine dépendance et un appauvrissement général; elle le plaça dans une dépendance plus étroite à l'égard d'un système économique venu d'ailleurs» (33). Dans le cadre de cette mutation, les négociants qui se firent les agents du commerce européen connurent un important développement de leurs affaires; ils tendirent à se constituer en une nouvelle classe embourgeoisée qui ne tarda pas à s'inspirer de l'Occident. Leurs intérêts les opposaient aux artisans qu'ils contribuèrent à ruiner, en établissant des circuits commerciaux qui les privaient de travail et d'argent, ou bien qu'ils mettaient dans la dépendance de la production européenne en leur fournissant des

Obsédé par l'idée de modernisation, le vice-roi ne se soucia aucunement de s'interroger sur le mécanisme de la réalisation de cette modernité venue d'ailleurs, plutôt fasciné par ses conséquences omniprésentes et omnipotentes, il la plaqua sur le réel local, et intégralement.

Il semble doncque le «raisonnable», le «civilisé», pour M. 'Ali, ne peut provenir que de l'extérieur, et le «déraisonnable» et l'«incriminable» que de l'intérieur C'est pourquoi, celui-ci fit fi de toute sorte de révoltes ou de résistances qui mettait en cause ses idées reçues et le processus de sa modernisation coercitive. Certes, le vice-roi ne voulait pas s'endetter comme le faisaient le Sultan Mahmud et ses successeurs -thèse tant prônée par la plupart des intellectuels arabes- mais il était prêt tout de même pour réaliser la modernisation, «à vendre les récoltes par anticipation, lorsqu'il avait besoin d'argent» (25).

L'échec de la tentative moderniste de M. 'Ali ne relève pas seulement d'un échec *militaire, face aux grandes puissances et surtout à la Grande-Bretagne*, mais plutôt réside dans la nature de cette modernisation importée.

Nous constatons que cette modernisation technologique empruntée, n'a pas été greffée sur le processus interne de développement technologique indigène, ni articulée sur des besoins locaux. Mais elle est restée un corps étranger échappant au contrôle et à la maîtrise des masses paysannes et urbaines.

C'est pourquoi il en résulte des mouvements d'opposition populaire à l'application de la modernisation coercitive et aliénante. En dépit de cette résistance, une politique de fuite en avant dans l'européanisation a été poursuivie avec les successeurs du vice-roi, notamment le Khédive Ismaïl qui considérait son pays comme faisant partie de l'Europe.. «Mon pays n'est plus en Afrique, nous faisons partie de l'Europe», répétait-il (26). Série d'emprunts, incapacité de remboursement, à partir de 1854 (date de la concession accordée à F. de Lesseps pour le percement du canal de Suez) et surtout en 1864, telle fut la politique suivie par les successeurs de M. Ali.

Les opérations de consolidation de la dette intervenant en 1876, à la suite de la cessation de paiement, restreignaient évidemment déjà la liberté d'action du gouvernement égyptien. Une commission de la dette publique est créée qui servira aux puissances européennes d'organisme de contrôle sur l'économie et les finances égyptiennes, en attendant la prise en main totale du pays par l'Angleterre en 1882 au détriment de l'hégémonie française (27).

LE REFLET DU MODERNISME DANS LA MONTAGNE LIBANAISE ET EN SYRIE

Depuis le début du XIX[e] siècle, l'autorité et le pouvoir dans l'Emirat de la

valeur de ressources naturelles et la reconnaissance de l'activité des agents, consulaires ou diplomatiques et religieux (18).

Mais les deux seigneurs, Ibrahim et Béchir, avaient besoin d'argent, le premier pour entretenir ses nombreuses armées et ériger sur ses frontières des fortifications capables d'arrêter une éventuelle attaque des troupes ottomanes, le deuxième, pour subvenir aux frais de sa cour réputée pour sa magnificence et sa splendeur. On préssura la population par de nouveaux impôts. On fit prélever le «Miri» sur toutes sortes de revenus. Les moulins, les arbres, les bêtes, les boutiques et les manufactures, si petites fussent-elles , n'échappèrent point à la taxation.

Le plus exhorbitant de tous ces impôts fut incontestablement le «ferdé». C'était une capitation imposée à tous les habitants ayant plus de quinze ans et qui, surtout, pesait lourdement sur les paysans, les artisans et les pauvres gens. Par la corruption et la fraude, les riches étaient souvent dispensés et ceux qui possédaient des nationalités étrangères plus particulièrement (19).

Afin de garnir davantage son trésor, Ibrahim pacha renforça les monopoles et eut recours à la force pour percevoir les impôts. A court d'argent et de main-d'œuvre, il institua la corvée, réquisitionna les bêtes et envoya les corvéables travailler très loin aux fortifications ou au service de l'armée. A ces mesures, le pacha ajouta implacablement de nouvelles exigences; il alla jusqu'à imposer la conscription et le désarmement (20), d'abord des Druzes puis d'autres communautés islamiques, des chrétiens catholiques et plus particulièrement des Maronites enfin, qui, tant qu'ils subissaient encore l'impôt, appuyaient les Egyptiens (21). Fort de cet appui basé sur la discrimination communautaire, Ibrahim pacha poussa les Maronites, en connivence avec Béchir II, à le soutenir pour écraser les révoltes druzes qui se succédèrent localement. Ainsi en 1838, des armes sont distribués aux Maronites qui attaquèrent les Druzes révoltés (22).

Avant le repli égyptien de Syrie, il n'y eut pas de révoltes au sein des communautés montagnardes, isolées ou manipulées de l'extérieur, mais dans des régions musulmanes: en Cisjordanie et spécialement à Naplouse. Elles s'étendirent rapidement à la région de Hourân, dans le sud de la Syrie actuelle, à Saïda, Alep, Damas, et gagnèrent plus tard la montagne des Druzes puis enfin, celle des Maronites (23).

A cette occasion, M. 'Ali ne contint plus sa colère et faisant preuve de mégalomanie, déclara à l'un de ses conseillers en 1840: «*les puissances européennes, je les tiens dans ma tabatière. Ce sont ces maudits syriens qui me tourmentent; ils seront la cause de tous mes malheurs*» (24).

l'intermédiaire d'exportateurs étrangers à des prix bien supérieurs. Dans ce dessein, il se chargera de la fourniture de matières premières aux artisans, les forçant à lui vendre à prix imposé leur production. «Cette mesure, écrivait Al-Jaberti, décida un grand nombre de ces ouvriers à se cacher et à cesser d'exercer leur métier, sous peine d'une punition. Ils étaient alors obligés de se mettre au travail ou de s'en libérer moyennant le paiement d'une somme d'argent ou la constitution d'un remplaçant. Plusieurs artisans, qui faisaient partie de la corporation, fermèrent leurs boutiques et entrèrent dans d'autres corporations» (15). Quant à ce monopole, «cette innovation fut l'une des plus malheureuses; ses effets ne manquèrent pas d'affecter le riche, aussi bien que le pauvre, la haute société, aussi bien que la basse» (16).

L'EXPÉDITION EN SYRIE

Mais M. 'Ali ne se limitait pas seulement à la modernisation, calquée sur le modèle occidental; il envisageait de plus, d'étendre son influence ailleurs. L'affaiblissement de la Sublime Porte l'encouragea dès 1810, à convoiter la Syrie et à l'intégrer à son entreprise moderniste. En fait, le gouvernement français pensait mettre ce projet au service de ses propres ambitions en Egypte. Le rêve de Bonaparte d'occuper ce pays et de couper ainsi la route des Indes, restait une constante de la politique orientale de Paris. Mais il fallait trouver une mission justifiable à cette expédition: la constitution d'un «Etat-nation» arabe centré sur l'Egypte ou la province si éloignée de la Syrie jusqu'au Maghreb, trouvait dans l'unité de langue, de mœurs et d'origine commune, les facteurs primordiaux de sa force. Car une telle nation constituerait une barrière capable de retenir des ambitions qui voudraient s'emparer de Suez, de la Mer Rouge et de Bab el-Mandeb (Aden) pour s'assurer la route des Indes (17).

Dans ce dessein, le vice-roi expédia son armée avec le concours d'experts et d'instructeurs européens, surtout français, sous la direction de son fils Ibrahim Pacha pour occuper la Syrie (la grande Syrie à l'époque), il la gouverna en maître de 1831 à 1840.

Le gouvernement égyptien a déjà un allié: l'Emir Béchir (chef, à la fois des Druzes et des Maronites au Liban), ancien collaborateur de Napoléon, et qui voulait aussi briser la domination ottomane. Malgré les efforts inlassables des diplomates anglais, visant à susciter querelle entre lui et M. 'Ali, Béchir demeura fidèle au vice-roi, alors même que les Egyptiens continuèrent à dominer la montagne libanaise.

Sous le règne d'Ibrahim Pacha, des mesures sont adoptées: une administration fiscale centralisée, une armée moderne et de métier, remplace la «féodale» et tribale, l'égalité des droits pour toutes les communautés religieuses, la mise en

paysans eux-mêmes (comme on l'a signalé), écrasés par les impôts et toutes les formes du système de corvée.

Afin de créer, comme l'avait fait le sultan ottoman, une oligarchie terrienne puissante, le vice-roi commença lui-même par distribuer, à partir de 1829, de vastes terres incultes, hors cadastre parfois exonérées d'impôts, à ses fidèles compagnons de lutte, aux grands officiers et membres de sa famille. Cette disposition souveraine des terres disponibles de l'Egypte, faisait de lui l'unique propriétaire de ce vice-royaume (8).

Le vice-roi ne se contenta pas de centraliser et de perfectionner la collecte d'impôts. Il fit main-basse sur le monopole du commerce intérieur et sur l'exploitation de la plupart des produits agricoles par exemple, tous les blés d'une province, réunis dans un endroit indiqué d'avance, étaient expédiés à Alexandrie pour être vendus aux Européens (9).

«Ces mesures diminuèrent la quantité de blé existant dans le pays et en augmentèrent le prix. Elles étaient vexatoires pour le fellah qui, après s'être épuisé et s'être ruiné à faire produire du blé à sa terre, se voyait prendre de force cette céréale à un prix dérisoire et avec diminution dans la mesure» (10). De même, «le maintien du monopole établi sur la culture du riz, de telle sorte que les paysans suaient pour le faire sortir de terre, n'en pouvaient prendre un seul grain...» (11). En outre, après l'introduction, vers 1820, par l'ingénieur français Alexandre Jumel, des textiles, d'une variété supérieure de coton, il en résulta une stricte réglementation de la production agricole, ce qui accrut considérablement la mainmise de l'Etat sur la vie et les moyens d'existence de la paysannerie. «L'ordre donné à tous les gouverneurs de provinces d'obliger les paysans à cultiver en chanvre, pois chiches, sésame et coton, une étendue de terrain double de celle qu'ils avaient cultivée auparavant (...) tout cela eut pour résultat la cherté des objets monopolisés (...). En retour, de ces céréales, les Européens nous envoyaient des marchandises et des Tallaris» (12).

Encourageant ainsi la culture du coton et autres denrées pour répondre à la demande des marché européens, il améliora les réseaux d'irrigation et de communication routière, ce qui ajoutait encore lourdement à la corvée du paysan et poussait par la suite les cultivateurs à abandonner leurs terres. Le vice-roi décréta donc que tout villageois ayant quitté sa résidence depuis plus de dix ans devait la réintégrer sous peine de mort.

«*Le mal dont souffrent mes paysans, c'est d'ignorer leur véritable intérêt, et je dois jouer le rôle du docteur, si quelque chose va mal, je dois me montrer sévère*» (13). Ces paroles semblent prouver que le pacha voulait s'imposer à priori, non seulement comme savant des techniques scientifiques de l'Europe, mais aussi comme porteur d'une rhétorique orientaliste. «L'Asie a les prophètes, dit Edgar Quinet, dans le Génie des Religions, l'Europe a les docteurs» (14).

Quant aux produits achetés par l'Etat, ils sont commercialisés par

violence. De toute façon, ses ambitions exigeaient la réunion d'une vaste et forte armée. Le premier camp d'instruction pour les cadres fut établi en Egypte (1812), où, quelques centaines de Turcs, Albanais, Kurdes Tcherkesses et Européens devaient être formés par Sève (ancien officier de l'armée napolénienne connue sous le nom de Sulayman Pacha). Les premiers officiers de carrière prirent en charge le fonctionnement des rouages de l'Etat (4).

Dans ce dessein, M. 'Ali envahit le Soudan en 1820-1821, pour se procurer par le pillage, de l'or, des esclaves et quelques produits (de l'ivoire notamment) qu'il pourrait exporter en Egypte, afin de grossir son armée d'une part et de renforcer l'industrialisation d'autre part. Seulement, sur le conseil de ses experts européens, il enrôla des fellahs (paysans) égyptiens. Conscription forcée, les paysans qui fuyaient en se mutilant et parfois même en résistant. De ce fait, la réforme militaire entraîna une aggravation des exigences de l'Etat vis-à-vis des «ra'aya-s», ce qui renforçait son pouvoir et le rendait encore plus despote (5).

M. 'Ali, l'avocat de la modernisation, devint littéralement le propriétaire de l'Egypte, surtout après l'extermination des Mameluks et la confiscation de leurs terres. Puis, sous divers prétextes, il s'empara des biens de mainmorte, destinés depuis des siècles à l'entretien des mosquées et d'institutions charitables. Les bénéficiaires de ces fondations en furent bouleversés (6).

En tout état de cause, les droits de propriété privée sont devenus hautement sujets à contestation de la part des déshérités -sous ce vice-roi- surtout après l'abolition du système de l'«Iltizam» pour la levée des impôts à partir de 1809. Les bénéficiaires de cette levée, hormis le souverain et ses favoris, une élite de bureaucrates et de notables fonciers, constituée en majorité ou même entièrement d'éléments ethniques ou religieux et d'étrangers, obtinrent des terrains cultivables, à titre d'usufruit viager. Selon Al-Jaberti, «le pacha n'occupait en effet son intelligence et son temps qu'à réunir de l'argent et à détourner à son profit les bénéfices. Personne n'osait s'approcher de lui, s'il ne l'aidait dans l'accomplissement de ses projets, et si quelqu'un se permettait de lui donner conseil, il était sûr de devenir son ennemi et de se voir éloigné et exilé. Aussi tous les personnages qui l'entouraient étaient-ils toujours disposés à l'aider dans ses projets, soit pour conserver leur position et leur influence, soit pour en acquérir une. Ce sont surtout les ennemis de «notre religion, les Arméniens et autres chrétiens, qui en ce moment, jouissent de ses faveurs et lui donnent conseil, il sont associés à lui dans toutes les branches du commerce en vue d'augmenter leur influence et d'améliorer leur situation» (7). Par ces bouleversements de fond en comble. M. 'Ali procéda en effet à un véritable renversement des hiérarchies anciennes au profit de la bureaucratie montante. Cependant, toutes les modalités de la distribution des terres aux paysans seront vite remises en question par les

bâteaux et les systèmes de gouvernement. Le gouverneur fit d'autre part, acheter des imprimeries d'Italie, les fit étudier ainsi que la fonte des caractères et fit traduire des livres italiens en arabe et en turc.

La situation internationale de la France ainsi que l'impact de l'expédition de Bonaparte inclinèrent M. 'Ali progressivement vers la France, mais également vers l'Angleterre.

Une équipe constituée de minoritaires: arméniens, chrétiens levantins, turcs et égyptiens et confiée à Jomard, était destinée aux différentes branches de l'administration militaire et civile. Ces missions finirent par embrasser tous les domaines, industrie textile, art militaire, etc..

Alors que le vice-roi d'Egypte était dans l'attente de l'arrivée des premiers diplômés et des Saints-simoniens français, chassés de Constantinople, le Père Enfantin, un saint-simonien, créa avec Lambert un projet, sous la direction du colonel Sève, -devenu alors inspecteur des écoles égyptiennes- un «Conseil supérieur d'instruction publique», adopté par M. 'Ali ainsi qu'un comité consultatif des sciences et arts, trait d'union entre l'ancien «Institut d'Egypte» de 1799 et le futur «Institut Egyptien» ressuscité plus tard sous la présidence de Jomard (2).

M. 'Ali semblait de plus en plus fasciné par le courant du développement industriel qui imposait la supériorité européenne à l'économie artisanale et agricole de l'Empire ottoman. C'est pourquoi, sous le prétexte de l'«apathie», de la «paresse» des paysans devant des méthodes «révolutionnaires» et des conditions de travail et de climat, il sollicita l'arrivée de Malte en 1814, d'ouvriers qualifiés dans le secteur industriel et textile qu'il voulait alors lancer. Les émigrés forment bientôt des colonies se chiffrant par milliers, composées surtout d'Italiens, de Grecs, de Maltais et de Syriens (chrétiens catholiques: melkites et maronites). Ce potentiel humain, main-d'œuvre attirée par la légende qui auréole sa personne, lui fournira très tôt les cadres, les contremaîtres et la main-d'œuvre spécialisée dans les filatures de coton, de lin et de soie. Pour la soie, les ouvriers de Florence, de Livourne et de Marseille forment les premières équipes et lancent des entreprises à réussite non garantie. D'autres industries se créent notamment en Egypte, notamment celle du sucre, de l'indigo, des verrreries et de la tannerie, etc.. Comme dans le domaine textile, ces industries sont confiées à des experts européens de toutes nationalités. M. 'Ali tentera de gagner leur confiance, par des émoluements royaux (3).

De même, en 1815, il contribue à la mise en œuvre de méthodes européennes dans le domaine militaire. Mais ces innovations suscitèrent de l'opposition - comme cela avait été le cas pour Sélim III- qu'une mutinerie le força à agir avec

'Ali, ce processus de modernisation sur le plan juridique, militaire et administratif prit une allure coercitive et bien plus exacerbée encore. Son projet consistait à rompre définitivement avec le passé culturel local, par le recours aux solutions toutes prêtes sur mesure de l'extérieur. Pour lui, le présent ne représente que la décadence et ne peut être remédiable que par le dehors: «omnipotent» et «omniscient».

Muhammad 'Ali, officier dans l'armée ottomane, fut envoyé en Egypte dans le cadre d'un projet anglo-ottoman pour déloger les Français qui avaient quitté l'Egypte en 1801, abandonnant le pays aux disputes des trois puissances rivales; d'un côté, les Anglais qui contribuèrent au succès de l'expédition, de l'autre, les ottomans: maîtres légaux du pays, et enfin, les Mameluks: gouverneurs réels.

Dans ce contexte, une élite d'ulémas, de notables et de commerçants, choisit Muhammad 'Ali et le proclama pacha d'Egypte à la réunion du Caire, en mai 1805 et obligea le Sultan, par la suite, à reconnaître son autorité sur cette province. L'armée, mal payée depuis longtemps, se rangea aussi du côté du pacha Débarrassé de ses ennemisdu dehors, M. 'Ali voulait se délivrer des Mameluks, ses rivaux. Mais en 1807, le Sultan, aux prises avec les Wahhabites opposés à son pouvoir et qui résistaient, dans le Golfe, à la pénétration coloniale, chargea M 'Ali de mater la rebellion. Celui-ci accepta cette mission avec empressement, sans s'aventurer toutefois longuement dans cette entreprise dangereuse. Il lança en 1816 une seconde campagne contre les Wahhabites pour les réduire définitivement en 1818, une fois qu'il eut réussi à massacrer, en 1811, à la citadelle, un millier de Mameluks qui menaçaient son pouvoir de l'intérieur (1).

A partir de ce moment, M. 'Ali allait alors, à l'instar de Sélim III, se consacrer aux réformes auxquelles il pensait depuis longtemps déjà, sous l'influence de ses conseillers et traducteurs de livres: de Napoléon, Machiavel et d'autres. Il se tourna ainsi vers l'Europe et eut à choisir entre les deux Etats européens les plus en contact avec sa province: la France et l'Angleterre qui maintenaient d'étroites relations avec l'Egypte et possédaient de grandes colonies. Cependant, l'influence italienne se fit vite sentir du fait que les missionnaires catholiques étaient implantés, effectivement, au Proche-Orient, depuis le XVI[e] siècle. Dans cette perspective, l'italien fut donc la seule langue étrangère enseignée dans la première école de ce moment: y compris l'école militaire à la citadelle où les moniteurs étrangers étaient tous italiens. En outre, M. 'Ali ne se contentait pas des services fournis par les écoles missionnaires, il ambitionnait, toutefois, de répandre sa mission de modernisation, à l'image de l'Europe, dont les membres sont en majorité des chrétiens, surtout Levantins. Une autre mission fut envoyée dans les villes d'Italie dont le but consistait à étudier les arts militaires, la construction de

LE MÉCANISME DE LA MODERNISATION ET SES RÉPERCUSSIONS SOUS LE RÈGNE DE MUHAMAD ALI BACHA

Dr Grégoire Marcho

L'abord de ce sujet fait l'objet de diverses interrogations qui ne cessent de préoccuper les promoteurs du modernisme dans le monde arabe; cela ne relève pas seulement de l'idée que c'était la première expérience d'un Etat moderne, selon le modèle occidental. Aussi, chez certains dirigeants, historiens et penseurs arabes, il s'agit d'un idéal auquel il faut se conformer.

La polémique idéologique autour de cette expérience varie entre la conviction d'une tentative pour recouvrer à l'empire ottoman la vie et l'unité, à une période où son destin était menacé d'effritement au début du XIX[e] siècle et la conviction que c'était le premier essai pour une unité nationale arabe, sous la direction de l'Egypte et en réaction au despotisme ottoman et à l'invasion occidentale. D'autant plus que les promoteurs de l'égyptianisme estiment qu'elle constitue les prémices pour la restitution de l'unité géographique à la nation pharaonique Quelle que soit la polémique à ce sujet, notre objectif porterait plus particulièrement sur les articulations fondamentales de la modernisation à cette époque et la manière dont elle s'est acheminée, enfin sur le décalage entre les objectifs prédominés par le discours idéologique d'une part et la réalité vécue par les autochtones, d'autre part. Si les écrits de certains historiens arabes et étrangers n'ont pas fait, en quelque sorte, abstraction de cette réalité, ils ont, par contre, considéré qu'elle relèverait d'une affaire de second plan ou d'un phénomène qui ne mérite pas beaucoup d'attention comme si pour entrer dans l'histoire et s'acheminer dans la voie de la civilisation, le progrès et la prospérité, cela nécessite des victimes et la démolition des structures socio-culturelles traditionnelles.

MUHAMMAD ALI ET LE FÉTICHE DE L'ETAT-MODERNE

Si Sélim III inaugura la première tentative de modernisation et chercha à organiser l'appareil militaire et administratif qui allait permettre à l'Empire de survivre jusqu'au lendemain de la première guerre mondiale, avec Muhammad

21. Junaidu, S.W. 'Shu'ara' wilâya Sukka', M.A. Thesis (Khartoum University, 1979), p. 30.
22. Paden, J.N. (1973). pp. 131.3.
23. 'Umar, I. 'Darwru l-lughati l-'arabiyya' *Dirâsat 'Arabiyya*, N°3 (1977), pp. 113-128.
24. Which he considers an extension of the ancient philosophy of the Greek Materialists, Democritus in particular and Darwin in modern time. See al-Afghâni, J. *Risâla fi Ibtâl Madh-abi l-dahriyin* (Cairo, 1903).
25. Ibrâhim, U. 'Hadiqatul Azhâr', a private manuscript (Mss) in possession of the author and this writer, pp. 32.3.
26. A reference to the theory of the abrogate and abrogated verses (al-nâsikh wal mansûkh) in the science of the Qur'anic exigesis. See the Qur'ân, 2:106; 13:39.
27. In a unpublished essay, written in English, 'The Twentieth Century', (Mss).
28. Ibrâhim, U. 'Hadiqa', op. cit. pp. 181-9 - a Valedictory Speech in rhymed prose., delievered in 1943 at the Kano Law School.
29. *Diwânul 'Aqqâd*, III (Cairo, 1928), p. 233.
30. Ibrâhim, U. 'Are Women in Islam Permitted to be Active Politicians?' (Mss).
31. 33: 22-23.
32. 24:31.
33. 2:38; 3:158; 4:59
34. See the Qur'ân, 2:222 and 2:189 on menstruation on the phases of the moon respectively.
35. al-'Aqqâd, A.M. *al-Dimuqratiyya fil-islâm* (Cairo, 1952).
36. Cf. al-Sâwi, A. *Hâshiyatu l-'Allâma al-Sâwi 'alâ Tafsiril-Jalâlyn*, 1 (Cairo, nd), p. 83.

written two works; one in English, on Islamic Law, and the other in Hausa on 'Umar ibn al-Khattâb. Most of his works, however, are still in manuscripts. They have not or could not be published, perhaps, for obvious reasons. It is almost certain that most of these views are likely to be met with opposition from traditional quarters whenever they are published. What chance of success then awaits 'Umar or any other secularist for that matter, in secularising Islamic Nigeria? Considering that the modern Arab reformers, despite their political and intellectual renaissance (al-nahda), have only succeeded in creating a nation, which is neither truly Arab nor European; a nation which is neither completely Muslim nor Christian, very little success awaits 'Umar in Islamic Nigeria. But the verdict should be left to the judgement of time.

FOOTNOTES

1 See Hodgkin, T ed., *Nigerian Perspectives* (london, 1975), pp. 23 and 87
2 On the penetration of Islam into Hausaland, see Palmer, H.R. *Sudanese Memoirs*, III (Lagos, 1928), pp 79, 96-7; al-Hajj, M.A. 'A seventeenth Century chronicle on the Origin and Missionary activities of the Wangarawa', *Kano Studies*, I, 4, (1968), pp 7-42.
3 Cf. Greenberg, J.H. 'Arabic Loan Words in Hausa', *Word*, 3, N° 192 (1947), pp 85-97
4. Many works have been done on the Sokoto Caliphate but see Last, M *The Sokoto Caliphate* (London, 1967)
5. On the spread of Islam in Yorubaland and some of the modern currents to which it was subjected, see Gbadamosi, T.G.O. *The Growth of Islam among the Yoruba 1841-1908* (London, 1978)
6. AL-Ilûri, A.A. *Al-Islâm fi Nayjiriya* (Beirut, 1971), pp. 172-4.
7. Hammerton, J.A. ed. *The New Popular Educator* (London, nd), p. 78.
8. Jameelah, M *Islam Versus Ahl al-Kitâb Past and Present* (london, 1968), pp. 103 ff.
9. Badeau, J.S. *The Land between the Middle East* (New York, 1958), p 239
10. On the British occupation of the Caliphate see Adeleye, R.A *Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906* (London, 1971); 'The Dilemna of the Waziri', *Journal of the Historical Society of Nigeria*, IV, 2 (June 1968), pp. 285-311
11. Ayandele, E A. *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914* (London, 1966), pp. 137-41
12. Coleman, J.S *Nigeria: Background to Nationalism* (London, 1958), p. 113.
13. See e.g Hiskett, M. 'Islamic Education in the Traditional and State System in Northern Nigeria', in G.N. Brown and M. Hiskett, eds. *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa* (London, 1975), pp. 134-51.
14. Schacht, J. 'Islam in Northern Nigeria', *Studia Islamica*, VIII (1975), p. 142
15. See his autobiography, *My life* (Cambridge, 1962), pp. viii, ix and 232, Paden, J.N *Ahmadu Bello Sardauna of Sokoto* (London, 1986), pp. 279-311, 529-578.
16. See Paden, J.N. *Religion and Political Culture in Kano* (London, 1973), for some more details on these subjects.
17. On the increasing role of Hausa language in Nigeria Islam, see Brenner, L. and Last, M 'The Role of Language in West African Islam', *Africa*, 54, 4 (1985), pp. 432-46
18. In his book, *al-Islâm wa tacâlidu'l jâhiliyya* (Caire, 1979) in which his views on most of the modern themes in Islam are made known.
19. *Ibid.* p. 41 citing Muhammad Qutb, *Jâhiliyyatul qarni'l 'ishrin (Beirut, 1981).*
20. See Paden, J.N. (1973), pp. 273-8.

He describes Nigerian Muslims as overzealous neophytes who often turn marriage ceremony into a criminal court that sentences the poor bride to a life seclusion. Outlining the achievements of some of the world great women, he mentions among others, the Queen of Sheba, Queen Elisabeth I, Cleopatra, Catherine, Isabella, Florence Nightingale, Vijaya Lakshmi, Marie Curie, Indira Ghandi, Margret Thatcher etc. and Queen Amina and Zaria in pre-islamic Nigeria. He then contends that women has successfully rivalled, and sometimes, outclassed men in building a progressive nation. In conclusion, he urges Nigerian Muslim women to inaugurate a union bearing the name of 'Aisha, through which they would be able to free themselves from their men's enslavement. That name of 'Aisha alone, would keep reminding them that Islam is not an enemy of women.

C. Separation of Religion from Politics

On this subject, 'Umar argues that politics is not a part of Islamic religion the scope of which he confines to worship and moral teachings. Politics to him, is like any vocation, science or technology which no revealed religion is out to preach Citing verses of the Holy Qur'ân (33) which contain adumberations to politics, 'Umar contends that those verses have not evolved any particular form of political theory. It would be very difficult, therefore, from the point of view of these verses, to pass judgements on such political theorists as Hobbes, Locke, Stuart Mill, Rousseau, Hegel and Nietzche. He also gives instances in history and science. Both the Pharaon who was involved with Moses, and the legendary Dhu'l Qarnayn, are not clearly identified by revelation. The Qur'ân also fails to give a scientific explanation of menstruation and the phases of the moon when the Prophet was questioned about them (34). But in another essay, *Al-Dimoqratiya* (Democracy), 'Umar, like al-'Aqqâd by whose similar work (35) he had probably been inspired, identifies the early Medina Theocracy with Modern Democracy.

D. Modern Interpretation of the Qur'ân

A trained Qâdî and a modern thinker, 'Umar does not always agree with some of the traditional interpretations of the Qur'ân. In a treatise entitled *Al-Qur'ân lâ Zâ'id wa lâ Nâqis* (The Qur'ân: No more No less), 'Umar attacks the traditional interpretation of a popular Qur'anic verse on fasting. The verse in question is in the Qur'ân 2:184, in the interpretation of which the negative particle, *lâ*, is often inserted before the verb: *yutîqûnah*
i.e... and for those that can (Not) afford it, there is a ransom: the feeding of a poor man... (36). Armed with the ideals of Cartesian logic and rational scepticism. 'Umar argues in a whole booklet that no *lâ* is necessary since God could not have said 'Yes' when He meant to say 'No'.

Apart from his diwân and some of the essays above discussed, 'Umar has also

can be achieved.

In another essay, *al-kash fî l-madârisi l-ahliyya* (Paralysis in Traditional Schools), 'Umar attacks the existing Arabic-Islamic scholarship tradition in Nigeria. Some of the paralysing factors he identifies include the condensation of most of the medieval textbooks, citing the *Mukhtasar* (Concise) of al-Khalîl, a 10th century Mâlikî law book as an example,which is still in use. He also criticizes the laborious process of teaching and learning Jurisprudence (al fiqh) and Grammar (al-nahw) in particular. The Jurisprudence, he says, is full of medieval items and concepts most of which are no longer relevant to our time.

B. Emancipation of Women

Like most of the Muslim modernists, 'Umar has also written essays in support of Women Emancipation and Monogamy. In one essay entitled, *Ayyuhumâ As'ad: Sâhib zawja aw sâhib Akthar?* (Which of Them is Happier: a Monogamist or a Poligynist?), 'Umar refutes some of the traditional claims in support of polygamy. They include the Prophet's marriage to nine wives, the anticipated marriage of a believer in paradise, to more than a thousand houris, and the Qur'anic injunction to marry two, three or four wives. Quoting verses from the *dîwân* of 'Abbâs Mahmud al-'Aqqâd (29) to butress his argument, he recommends that a happy marital life can best be achieved by the institution of a monogamous marriage.

In another treatise written in English (30), 'Umar expresses his views on purdah, women participation in politics, separation of religion from politics and the relationship between science and religion. According to 'Umar who, it may be recalled , is a trained *qâdî*, everything in life, unless prohibited, is permitted by Islam. It is on this basis that a God-fearing Muslim is able to enjoy the facilities brought by modern science and technology. Citing the case of 'Aisha who campaigned against 'Uthmân, the third Caliph, and took up arms against 'Alî, the fourth, he argues that the Qur'ân has not prohibited women from active participation in politics. The Prophet on the other hand, is reported to have enjoined the believers to receive 'a half of their religion from 'Aisha'. 'Umar then includes the negligence of women as one of the causes of the backwardness of the Islamic world.

He condemns purdah which, according to him, was prescribed only for the Prophet's wives because they were unlike other women (31). Indeed, it was 'Umar ibn al-Khattâb, who had earlier suggested the idea to the Prophet when the enemies of God were threatening to harm the Prophet's wives if they missed him. These verses, known as *al-muwâfaqât lil-khattâb* (those which agree with al-Khattâb's suggestion), were later revealed. What the Qur'ân (32) enjoins other Muslim women, according to him, are to cover their ornaments and lower their gazes.

Halley (1656-1742) and the Apollo 11 Astronauts, a venture which another Nigerian *Malam* has openly denied.

A particularly curious aspect of 'Umar's secular thought has been his adherence to Darwinism, an influence which he does not owe to any modern Arab Muslim. Following Al-Afghânî's attack on Sayyid Ahmad Khân (d. 1898) and the Neicheri religious philosophy (24), most of the modern Arab Muslim writers have publicly denounced Darwinism. Shaikh 'Umar, however, does not see any contradiction between Darwin's Theory of Evolution and that of the Qur'ân which, according to him, has not come to teach biology. In 1981, 'Umar performed an intellectual pilgrimage to Downe and paid homage to the very room where *The Origin of Species* and *The Descent of Man* were both written.

In a sensational panegyric composed for him, 'Umar portrays Darwin as a Messenger (rasûl), to whom Nature has extended its revelation which the flesh and blood have believed (25):

To him, Darwin's theory of Evolution is an explanation of what had taken place before the meeting of Adam and Eve. And, according to 'Umar, no verses in Darwin's revelation have been abrogated; and so whoever fails to observe Darwin's sharî'a i perished (26):

His literary innovation consists mainly in his attempt to secularise Arabic literature in Nigeria, which had hitherto remained an exclusive function of Islamic culture. But apart from this literary contribution, 'Umar has also written a number of essays in which his views on most of the modern themes in Islamic religion have been made known.

A religion and secular Education

'Umar became interested in secular education because 'it is there and not in religious education that I learnt for the first time, of the earth's rotation and revolution and how days, nights, and seasons are thereby produced'. This discovery by Copernicus (d. 1543) and its confirmation by Galileo (1642), according to 'Umar (27) showed that not all of what our ancestors taught us was right; and that the information we receive through our senses is not always true'. He highlights how modern science and technology have transformed the life of mankind and laments the abstenance of the Muslims, all over the world, from secular education simply because it came from the West (28):

i.e. 'I am sad to see my great country moving reluctantly behind the ranks; and to see, all over the world, the adherents of my great religion disgusted with progress simply because it came from the West'. He then urges his colleagues in a Valedictory Speech, to cultivate secular education through which alone progress

the light of the Egyptian Qâsim Amin, to liberate the Nigerian Muslim women (20), Islamic Nigeria has not, up to date, produced any radical Muslim secularist such as are known in other Muslim countries. The spirit of the medieval Islamic thought which Muhammad 'Abduh had sought to modernize in Egypt, has, accordingly, continued to wax stronger and stronger in Islamic Nigeria.

In Sokoto, the use of cement and electricity in the renovation of Dan Fodio's mosque was resisted for religious reasons (21). In 1954, the reading of the Holy Qur'ân on the radio was suspended following a letter of protest from the Emir of Zaria, Alhâj Ja'faru (d. 1959). Challenging the Emir of Kano, Alhâj Sânûsi, for allowing such a *bid'a*, he had demanded references from the Qur'ân itself, Hadith, the consensus of scholars or legal texts, which contain proof that reading the Qur'ân on the radio is not *bid'â* (22). And, recently, a Katsina based *Malam* has denied in a religious treatise, *Malahilû 'l-rashâd* (The Water-holes of Good Guidance), 'that claim being made by the *Nasârâ* to have travelled to the moon'. Such a venture, according to him, constitutes a falsification of the Prophet's Ascension (*al-isrâ' wal mi'râj*). It is not proper (*la yanbaghî*) on this account for the Muslims to believe it (23).

It is from this apparently fossilized medieval Hausa-Islamic culture that 'Umar Ibrâhim suddenly emerged. Born in Zaria around 1922, 'Umar as a Muslim, could not attend the Christian oriented secular schools which were then popular in Zaria as the result of the Christian Missionary, Dr. Miller. Neither was he able to attend University of Ibadan, Ahmadu Bello, Bayero or any other universities. Like 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd by whom he is influenced, 'Umar is mainly self educated in secular thought. His formal education took the traditional way but he managed, through evening classes, to acquire English language which he describes as the key to his further reading in secular education.

After his traditional education, he attended the Kano Law school where he had graduated since 1942 as a Qâdî. It was here that 'Umar was introduced, by the Sudanese teachers from the Gordon Memorial College to the modern literary and religious movements in the Arab world. He was introduced to the works of such modern Arab writers as al-Bârûdî, Hâfiz Ibrâhîm, Ahmad Shawqi, al-'Aqqâd, Qâsim Amîn, Muhammad 'Abduh, Tâha Husain, etc. Through these writers, 'Umar was further encouraged to cultivate modern secular thought into which he has since plunged headlong. He has demonstrated, in his writings, his knowledge of Greek Mythology, Classics, Philosophy, Natural sciences, Astronomy, Modern history and political theories, as well as English literature.

His major contribution is a *dîwân, Hadîqatu'l-azhâr* (the Garden of Flowers), which I have studied elsewhere as a modern Arabic literary innovation in Nigeria. Some of the highlights of this anthology include a panegyric for Shaikh Muhammad 'Abduh (1849-1905) and an elegy for Tâhâ Husain (d. 1973). It is needless to say that 'Umar has deeply been influenced by these two modern Arab writers and reformers in his own views. He has also composed an elegy for George Bernard Shaw (d. 1950), and panegyrics for William Shakespeare, Edmund

concluded, 'had spread to Northern Nigeria in its wake' (14).

The conservative role of the late Sir Ahmadu Bello (d. 1966) who might be described as the last prominent Nigerian Muslim leader is simply too proverbial even in political circles, to be mentioned here again (15). Thanks to late Malam Aminu Kano (d. 1983) and the reformed Tijaniyya Brotherhood through whose efforts some religious reforms have been accomplished (16). Most of the religious leaders, on the other hand, would have nothing to do with the idea of nationalism which might impelled them to cultivate secular education. They have thus remained suspicious of secular education which some of them gingerly cultivate and openly criticize.

Criticizing the Ahmadu Bello University (ABU) in 1971, the Waziri of Sokoto, Alhaj Junaidu charges that the ABU, like other Nigerian universities, is a cultural transplant whose roots lie in another tradition. According to him, the ABU is expected to be a continuation of the scholarship tradition nutured at the fifteenth century Sankore Mosque-University in Timbuktu from where it was then transplanted to the Sokoto Caliphate. As the result of this and similar traditional criticisms, most of the secular institutions including universities offering Arabic and Islamic studies could not secularise or at least modernize the existing medieval Islamic thought. For they are torn apart by the inherent conflict in their own secular, as opposed to the religious orientation of the Muslim communities they are meant to serve. They have accordingly been reduced to function more as Islamic Seminaries than intellectual centres which they are meant to be.

But the increasing cultivation of secular education by the Muslim youth, exemplified by the emergence since 1954 of the Muslim Students Society, is generating a very gradual drift away from the traditional Islam. Among other things, Arabic as a language is now being distinguished from Islam as a religion. this distinction, which constitutes a departure from tradition, can be regarded as a major impact of secular education in Islamic Nigeria. It has promoted the increasing use of Hausa in Islamic religious literatures, and consequently, a deeper understanding of Islam (17). But the intellectual currents have remained essentially medieval.

The most outstanding contemporary Nigerian Muslim writer and reformer, Shaikh 'Abdullah Adam, for example, has proved to be essentially a fundamentalist (18) despite his unique contribution to the modernization of Arabic-Islamic education. Compelled by economic and political realities among the Yoruba Muslims, he is one of those few Muslim scholars who have urged the Muslims to cultivate secular education. But he is a faithful desciple of Hasan al-Bannâ (d. 1949) and an active member of many contemporary World Islamic Organisations. He has, indeed, demonstrated a prodigious knowledge of secular thought which, like Muhammad Qutb, he often describles as the twentieth century *jahiliyya* (19).

Apart from 'Isâ Wâlî (d. 1967) who had unsuccessfully attempted, in

when the British has its first military clash with the Sokoto Caliphate, through the Royal Niger Company's expedition against Bida, the Colonial Administration has sufficiently identified itself with the Missionary activities. Apart from its military aids to the Missionaries against the pagans and some Muslims in the South, the Colonial educationalProgrammewas actually allowed to be used by the Church as the main gate into the Kingdom of Heaven. Indeed, no practical distinction was ever made between the Administrative, Commercial and religious arms of the British occupation until such a distinction was forced upon Lord Lugard by the existing relio-political structure of the Sokoto Caliphate after its occupation in 1903 (10), to the chagrin of his Missionary friend, Dr Miller (11). And up to 1942, 99% of the schools and 97% of the total students in Nigerian secular institutions were still controlled by the Church (12).

In these circumstances, it was simply very difficult for the Muslims to distinguish between what was essentially Christianity and what was secular education. The whole idea of Colonisation and Decolonization struggle, the growth of nationalism and party-politics, secular education, scientific and technological inventions were, therefore, viewed traditionally as essentially Christian. They were nothing but a cold crusade against Islam and must be resisted as much as possible. So one of the best ways of doing this was to boycot the Christian oriented Western education with all its political and economic advantages.

This boycot was both encouraged and promoted by the British Colonial policy of non-interference in religion and Native Administration. Ruled as indirectly as possible, Islamic Nigeria was further precluded from all Western cultural influences including Christianity which had then been separated from secular education introduced within a strict Islamic cultural medium (13). And, in response to its challenges to Islamic education, a modern Arabic-Islamic institution, the Kano Law School, was established in 1943 to produce modern Qâdis for the Native Administration.

No serious need, however, was felt by Islamic Nigeria to cultivate modern secular education until 1947 when it was dragged to compete, in the national politics, with the Western educated Southern Christians. In the subsequent development, among which the 1953 Independence controversy was most crucial, Islamic Nigeria learnt that the cultivation of secular education, English language in particular, was a sine qua non if it must survive as a political entity in the then proposed independent Nigeria.

Thus impelled by the national political circumstances, most of the first group of the Nigerian *Malams* who eventually cultivated secular education, had emerged, not as religious reformers but political leaders. They were able to distinguish between Christianity and secular education but some of them would not encourage the latter. They were of the view that 'the greater material incentives and rewards offered by modern training, positively hindered and discouraged Arabic and Islamic education'. And, 'the social vices of Europe', they had

with only the affairs of this world and would have nothing to do with life after death. It is based, above all, on rational thinking as opposed to intuition, gnosticism or revelation, on which religious knowledge is essentially based. And, with the exception of the Ionic philosophy, most of the classical and medieval thoughts were rooted in religion and mythology, the trend of which was only challenged by theRenaissance, Reformation and the Enlightenment. Through the revival of learning, men had learnt to question the validity of authoritative dogmas and to apply to the Scripture, the test of reason. Generally known as modern secular thought, this system is, therefore, a revolt against all religions, the Cross and the Crescent alike.

In Europe, Christianity was the first victim. After its temporal power had first been challenged, its ecclesiastical authority was also challenged by the Wittenberg Professor, Martin Luther, as early as the sixteenth century: the Pope Leo X, like his predecessors, had proposed to issue for sale, indulgences, the purchase of which was popularly supposed to assure the purchaser of pardon for his/her sins. This popular view, however, was challenged by Luther, who had come to the conclusion that the power of forgiving sins did not lie with the Pope, and that pardon for sins, at any rate, could not be purchased. Such indulgencies were, therefore, declared 'an enormous and blasphemous fraud' (7). This phenomenon marked the beginning of a series of developments which culimnated in the secularisation of Christianity.

In the 1897 Convention held in Philadelphia, Judaism was also secularised. According to the manifesto adopted on the occasion, the Mosaic Laws as interpreted by the Talmud, was declared to be in conflict with modern thought and thus no longer binding on modern Jews.Thehistorical accuracy of the Bible as divine revelation was, above all, rejected with insistence that it should always be interpreted allegorically (8)

Like these two monotheistic religions from which it has sprung, the medieval Islamic thought, since the last century, has also become subjected to modern secular thought all over the Muslim world, an aspect of which, in Nigeria, this paper also aims to discuss. It is very important to make the above distinction between modern secular thought and Christianity in particular, since the Nigerian Muslims, like their counterparts eslewhere, have continued to boycot modern secular thought because of its identification with Christianity in the first instance.

By the 19th century when most of the Western European countries became imperial-forces, Christianity, has managed, through the Protestant Church in particular, to effect a fragile reconciliation between itself and modern secular thought. 'The Protestant or Roman Catholic Missionary', writes one Christian (9), 'is never simply a Christian; he is always a Western Christian carrying with him the fresh and modern outlook of the Western world as well as the Gospel'. This is the form in which modern secular thought was introduced into Islamic Nigeria, like many other Muslim countries.

And between 1840 when the Missionaries arrived in southern Nigeria and 1897

ALKALI 'UMAR IBRAHIM

A CASE STUDY OF THE IMPACT OF MODERN SECULAR THOUGHT IN ISLAMIC NIGERIA

M.G.A. RAJI

In a attempt to define Islamic Nigeria, two major distinctive Islamic cultural zones can be identified. The first zone constitutes what might be described as the core area which roughly coincides with the Northern States of Nigeria. Islam had penetrated this area as early as the ninth century AD in the case of Bornu (1), and about the fourteenth century in the case of Hausaland (2).

By the end of last century when this area came in contact with modern secular thought, the medieval Islamic culture had indissolubly mixed with the indigenous Kanuri, Hausa and Fulani cultures (3), a phenomenon which was unsuccessfully challenged by the 19th century jihâd. But this jihâd, led by the Fulani scholars, was able to set up a Caliphate, the Sokoto Caliphate (4), through which in the name of Allah, the jihadists were able to spread Islam Southwards and among the Yorubas in particular, which now constitutes the second major Islamic cultural zone in Nigeria.

Introduced so late, Islam in this zone, could not develop into maturity in its medieval form, which became indiscriminately subjected to a number of modernizing currents (5), most of which were unknown in the Islamic North. This situation has resulted in two distinctive Islamic cultural zones which, until recently, are fairly mutually exclusive. While the Southern Islam has continued to develop in the light of modern secular thought and Christianity, Islam in the North has generally remained steeped in its medieval tradition. Describing Islam among the Yorubas, a Northern Muslim poet says (6):

i.e. Nothing is wrong with the Yorubas except that their Islam is like Christianity and not like the religion of Muhammad. It is, however, the eventual response of the Islamic North, through Alkali 'Umar Ibrâhîm from Zaria, to modern secular thought, that constitutes the subject matter of this paper.

By secular thought, it is meant here to be that system of knowledge which is sceptical of religious truth or opposed to religious education'. It concerns itself

on the human-soul, and their powers of expression. History has preserved the memory of a whole pleiad of famous musicians and singers. Let us mention only the name of Abul Hassan Ali Ibn Nafis, called Ziriyab, who after beginning his career in Baghdad continued it with exceptional brilliance at the Court of Abd Ur Rahman II at Cordova...

As to theory, one of the first amongst Muslim writers to turn his attention to the theory of music was the illustrious philosopher Al Farabi. To him we are indebted for *Kitab Al Misiki* (Manual of Music). The author, whose interest in music arose from his interest in mathematics and physics, was the first to give a scientific explanation of sound, and to draw up rules for the building of musical instruments...

NOTES

(1) Albert Champdor, *Saladin, le plus pur héros de l'Islam* (Saladin, the Noblest hero of Islam), Paris, 1956.

(2) Jacques C. Riesler, *la Civilisation arabe* (Arab civilization), Paris, 1955.

(3) Fauriel, *Histoire de la Poésie provençale* (History of Provençal Poetry), Paris, 1846

(4) M. Reinaud, *L'Invasion des Sarrazins* (The Saracen Invasion), Paris, 1836.

(5) Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Averroes and Averroism), Paris, 1886.

(6) L. Massignon, Ce qu'est la terre sainte pour les communautés humaines qui demandent la justice, dans *Les Cahiers du Monde Nouveau*, juin-juillet 1948 (The Significance of the Holy Land for Thise Seeking justice, in 'New World Notebooks', June-July 1948).

(7) Max Vintejoux, *Le Miracle arabe* (The Arab Miracle). Editions Charlot, Paris, 1950

(8) M. Charles, *Aperçu historique des méthodes en géométrie* (Historical Outline of Geometrical Methods).

(9) Max Meyerhof, the celebrated oculist and Orientalist, has since published a paper on Ibn Al-Nafis, in the Islamic Encyclopaedia (Supplement pp. 101-102), where all relevant details are given.

(10) Jacques C. Riesler, ibid.

(11) Ramon Menendez Pidal, *Poesia arabe y poesie europea* (Arab poetry and European poetry), Madrid, 1941.

(12) Philip K. Hitti, *Précis d'Histoire des Arabes* (Short History of the Arabs), Payot, Paris, 1950.

(13) Ethé, *Die mystische, didaktische und lyrische Poesie und das spätere Schriftum der Perser* (The Mystical, Didactic and Lyrical Poetry and later writings of the Persians). Hamburg, 1888.

(14) L.A. Sedillot, Histoire des Arabes (History of the Arabs), Paris 1854.

(15) Sedillot, Ibid

(16) Navarete,

which had been under direct Arab occupation, Likewise the influence on Italian art was considerable as a result of the settlement of Arabs in Sicily. It entered France via Septimania. The works of Emile Mâle, the authority on this subject, point out its importance...

Let us recall in passing the primary rôle of Muslim art in the development of the art and terminology of heraldy.

Thus the tree of life, that symbol dear to oriental esoterism, often shown flanked by animals affrontee (facing each other) can be found in sculptures on columns and in bas reliefs as for example at Saint Laurent de Grenoble, Saint Etienne de Beauvais, Saint Brice de Chartres, Notre Dame de la Couture at Le Mans, and in many other churches. The same theme recurs often in fabrics, crystal objects, ivories, and illuminated manuscripts. In Charles the Bald's Bible, it is lions that are to be found at the sides of the sacred tree..

Music

Muslim orthodoxy is in principle very reserved in its attitude towards music Islamic liturgy ignores it. The attitude of most theologians and of the founders of the four schools of Muslim law were frankly hostile to it. Only the mystic orders, such as the Lawlewi (known in the West by the name of the Order of Whirling Dervishes), the Derkawa (spread throughout North Africa in particular), and other sufic orders attach a great importance to music.

Chanting of mystic poems and dancing to the accompaniment of musical instruments is at the basis of their methods of spiritual training. The sufis believed they could find in music the eternal echo of the first uncreated word. They sought to use it as an aid in their vocation of attuning themselves to cosmic rhythm and reaching contemplation of the Divine Reality.

Theologians and doctors of law feared the emotive power of music, the incontrollable magic of which is capable of striking most subtle chords in man's heart, but also of unleashing the most confused passions and of leading him into the worst of moral disturbances.

The reprobation of the supporters of orthodox theology did not however prevent the development of music in Muslim society

From the beginnings of the Islamic Empire it held a place of honour at the Umeyyad Court in Damascus and the Abbassid Court in Baghdad alike Khalif Harun Al Rashid and his successors afforded music the same patronage as science and the other arts.

From the Orient where it was developed, music entered Spain by way of the Maghreb. According to Averroes it was in Seville that it was cultivated with greatest passion. Philosophers discussed musical aesthetics, the effects of sounds

introduction forms a separate part which we call the Prolegomena. This part constitutes in itself an imperishable monument, and to it the author owes his world-wide renown. In it one finds for the first time general reflections on history, on the diverse forms of civilization resulting from climate, nomadic life or settled life, and on the customs peculiar to each of these civilizations, as well as on the social institutions, sciences and arts they foster. The author speaks about the Qur'anic sciences mathematics, singing and instrumental music, agriculture and crafts. It is a veritable encyclopaedia pervaded by a deeply philosophical spirit, where history itself is regarded only as an integral part of philosophy...

ARCHITECTURE AND THE PLASTIC ARTS

The growth of Muslim art is one of the most rapid progresses ever recorded by history. At the beginning of the Hijrah, Muslim art did not exist. It was born from the fusion of styles which the Arabs found in the course of their conquest of the Eastern Mediterranean countries. Once it had been established, it quickly spread throughout the vast empire of the Khalifs. The formulae of this new art were happily modified and enriched by the diverse peoples who formed part of the Islamic commonwealth, according to their native genius and the outside influences to which they were subjected.

Thus it is that the monuments of Cairo or Cordova can be confused with those of Samarkand or Delhi. The sober balance of plans and volumes, the architectural restraint of the monuments of Aleppo and Damascus differ from the luxuriant fantasy of the Palaces of Granada and Seville.

The abstract intelligence of the men of the desert finds its expression in the geometric lines of the arabesque; the flowered enamel tiles of Ispahan reflect the poetic dreams of Iran.

But this diversity in no way precludes unity. Muslim style stands out from all others. This unity results from the spiritual unity of the Islamic community and the particular sensibility created by the teachings of the Qur'an. It is religion that helped to give Muslim art the strongly spiritualized and abstract characteristics by which we recognize it. It is seen especially in the architectural conceptions of Muslim artists and in arabesque design. It is difficult of us to judge Muslim art because there remain only few monuments of secular architecture. Unfortunately theure is not a trace left of the ancient monuments of Baghdad, but there are a great number of historical works describing the Abbassid capital as a miracle of beauty..

It is therefore the sacred art of the Muslims -the mosques- which bear witness for us to the monumental character and the ornamental splendours of Islam's architecture past. Its influence on the architecture of medieval churches and castles is indisputable.

Medieval Spain faithfully accepted most of the artistic traditions of Andalusia.

Rashid Ed Dine (Fadl Alla Rashid Ed Dine Al Mamadani) is one of the greatest, if not *the* greatest historian of Iran... A historian of the first order, a writer of sober style, Rashid Ed Dine composed his history of the Mongols at the request of Ghazan Khan... This considerable work, divided into four volumes and bearing the title: *Djami at Tawarth* (The Sum of History) was finished in 1130. The works of Rashid Ed Dine are the foundation stones of our knowledge of the Mongol epic and of Turcology.

POLITICAL SCIENCES AND SOCIOLOGY

The works dedicated to political philosophy and sociology form one of the real jewels of Muslim literature. Writers in the three principal languages of Islam, Arabic, Persian and Turkish, expounded profound and varied views on the art of government and the diverse problems of community life.

Al Farabi, the greatest Muslim philosopher before Avicenna, wrote a treatise of high spirituality and most noble sentiment entitled *The Model City*.

Starting out from the Platonic principle that man was made to live in a society, Al Farabi arrives at the conclusion that the perfectly organized State ought to cover all the inhabited world and comprise the whole of humanity.

The idea of the universal state usually evokes in European minds the conception of the Roman Empire, the struggles between the papacy and the Empire during the Middle Ages or the theories of certain modern Utopians. This was not a new idea in Muslim political thought. It is moreover implicit in the theocratic conception of Islam. *The Model City* is one expression of it...

The broadminded views of Al Farabi contrast strongly with the precepts of Ibn Zaher, a Sicilian Arab of the XIIth century whose work *Salan Al Mota* was compared with Machiavelli's book *The Prince*. It contains some maxims conceived in the same spirit as that of the Florentine secretary, but even more subtle and perfidious.

Al Mawerdi (972-1058) a renowned lawyer who was Grand Judge at Ostowa, near Nishapur, is the author of the celebrated *Kitab al Ahkam Es Sultaniah* (The Book of the Rules of Power). This work, in which one finds a highly interested theory of the Khalifate, is devoted to the principal political, social and legal institutions of the state of Islam. *Al Ahkam Es Sultaniah* was translated into French, as well as another of Al Mawerdi's works entitled *Governmental Statutes*.

Ibn Khaldun (1332-1406). Those who criticize Islamic civilization, who see in it only the pale reflection of Hellenic culture and deny it any originality, are forced to recognize that we owe a philosophy of history -the first ever to be written- to the genius of Ibn Khaldun...Long before modern sociologists, before Comte, Vico, Marx, and Spengler, he applied himself to the evolution of human society and tried to give a rational explanation of the progress of history.

Ibn Khaldun wrote a history of the world comprising three books, with an introduction, and an autobiography. The first book together with the

a good thing or a bad? It is a debatable point. In any case, it is admissible that an author who makes it his duty to pass on the traditions handed down to him, without commentary and without criticism,. shows greater sincerity and impartiality than those authors who present us with documents which have been censored, corrected or falsified according to their own beliefs.

But having said this, it would be unjust to accuse Muslim historians of narrow-mindedness and lack of critical judgement. On the contrary, they won fame by their breadth of vision, and brought an enlightened interest to bear on questions which Western history long regarded as outside its realm. Thus it is that literary history occupies a large place in their works

It goes without that we cannot mention here, by way of example, any but a few of the most representative of these countless Muslim historians.

Tabâri (Abu Djafar Mohammad Ibn Djerir At Tabâri) who was born in 839 and who died in 922, acquired as historian, lawyer and theologian an authority which has scarcely ever been surpassed in the Orient... His book, *The Chronicle*, is considered one of the basic works of Arab history. Its worth in terms of information about the origins of Islam is inestimable. It contains an incalculable amount of valuable information about the language, the customs and the characters of the epoch. The story of *The Chronicle* goes right up to the year 914 A.D.

Masûdi (Hassan Ali Al Masudi) who was born in Baghdad at the end of the IXth century and died in Cairo in 956, eclipsed everyone else, as did Tabâri, by the breadth and variety of his knowledge, and turned his curiosity to a host of the most diverse questions. Amongst other things, we are indebted to him for detailed studies on the history of literature...

Ibn Miskawayh, a distinguished historian who died in 1030, was one of the principal moralists of Islam. His work alone would suffice to show how arbitrary and narrow is the judgment of those who deny that Muslim historians have any critical sense. An original mind, independent and sceptical, Ibn Miskawayh is the author of the important work: *Tajarib Al Umam* (The Experience of Nations), in which he deals with the history of ancient Persia and the Arabs up to his own time Of a rationalist turn of mind, he is only midly enthusiastic about Islam, omits in his account the life of the Prophet, and observes that Arab expansion had begun before Muhammad. His interest is mainly in questions of political philosophy and economic problems. He talks readily about social institutions and administration

In the same vein is the work of makkari (Ahmed Ibn Mohammad Al Makkari) the most important historian of Muslim Spain, who was born at the end of the XVIth century and died in 1631. His great treatise *Analects on the History and Literature of the Arabs in Spain*, was published in Leyden between 1855 and 1859 It is a veritable mine of information about the different regions of Spain, and the life, customs and characters of the inhabitants...

scientific world at the end of the XVIIIth century, travelled in the middle of the Xth century throughout the immense empire of the Khalifs from one end to the other. He visited in addition Ceylon, Madagascar and Zanzibar. In his famous work *Golden Pastures*, he describes the nature of the countries he had seen, «their mountains, their seas, their realms, their dynasties, as well as the beliefs and customs of their inhabitants».

Ibn Haykal Al Biruni, Idrissi, and Ibn Battuta are other travellers and scholars, authors of invaluable geographical works, who opened up to the West horizons they little dreamed of. Idrissi, who was born at Ceuta in 1099 and had lived at the Court of Palermo, wrote a treatise on geography for Roger II of Sicily. «For three hundred and fifty years», said Sédillot, «European cartographers did nothing but copy this treatise, with negligible variations» (14).

Let us make special mention of the general map of the world of Ulug Beg, the grandson of Timur (Tamburlaine), and the author of the famous astrological tables bearing his name. When drawing it up he based himself principally on the writings of Nasr Ed Dine Thusi and on the observations of Al Koshadji. The latter undertook on his orders a voyage to China, and verified the measurement of one degree of the meridian, and the size of the world.

Let us also say a word about the sea charts that the Arabs made. Sédillot writes that «Vasco de Gama saw one in 1497 belonging to Malem Cana, Moor of the Oujerat, which he took as a guide to Melinda. Another, drawn up by the Arab Omar, helped Alburquerque when he was navigating the Sea of Oman and the Persian Gulf» (15).

It may well be that the work of Muslim scholars contributed to the discovery of America. In a letter written from Haiti and dated October 1498, Christopher Columbus names Aventuez (Averroes) as one of the authors who led him to guess at the existence of the New World (16).

The number of Muslim writers who have left us historical works is very great. In the historical dictionary of Kâtib Tchelebi, called Hadja Khalfa, can be found several hundred names of famous historians.

The oldest historical writings go back to the times of the Umeyyads. One of the first writers was probably Abu Minaf, quoted by Masaudi in his *Golden Pastures*. He died in the 13Oth year of the Hegira (747 A.D.) Western scholars reproach Muslim historians for being too interested in reporting facts and having neglected general ideas and the tracing of links connecting the events of history. This reproach is perhaps justified, but only partially.

Certainly the majority of Muslim historians were not given to constructing those vast theories which more and more preoccupied the mind of the West and characterised current historical science. They regarded themselves rather as collectors of information and archivists for posterity. They refrained from setting themselves up as interpreters and judges of past events.

This conception of history differs undoubtedly from that of the West. But is this

The philosophical novel of Ibn Tufayl, Hay Ibn Yakzan(The Living One, Son of the Vigilant) translated into Latin by Edward Pococke the Younger in 1671 and then into most European languages, inspired Daniel Defoe and served as model for his Robinson Crusoe.

Ibn Hazm, one of the most brilliant minds of Muslim Spain, exercised a lasting influence on the literature of the West. An extremely prolific writer, he wrote a number of fables, tales and apologues which from the XIIIth century onwards spread far and wide throughout Europe. His fables were translated into Spanish by Alphonse The Wise, King of Castille, then later into Latin, Hebrew, Persian and French. Lafontaine acknowledged them as one of his sources. Boccaccio, Chaucer and several German story-tellers come under their influence to varying degrees...

One can conclude, as does Philip Hitti, that «one the whole, the most valuable Arab contribution to the literature of mediaeval Europe was its influence on form, thanks to which Western imagination was able to free itself from the strait jacket of rules which tradition had imposed on it» (12).

One cannot close this chapter on Muslim literature without mentioning Persian poetry, its greatest adornment. Certainly it did not contribute directly to the evolution of Western thought, nor to the refinement of Western sensibility, but by its wonderful colour, by its delicate lyrical quality, at once both sumptuous and subtle, and by its sovereign grace, it has won the admiration of the whole world. In addition the diffusion of this poetry was extraordinary..

These seven main figures of Persian literature are: Firdûsi, the undisputed grand master of the epic; Djelal Ed Dine Rûmi, one of the greatest mystic poets in the world, if not indeed *the* greatest; Sâdi, the melodius moralist of Shiraz, whose name is synonymous with grace and rhythm; Anwari, who was surpassed by no one in the realm of panegyrics; Hafiz, the delicious poet of love, spring and wine, who had such a profound influence on Goethe; Nizami, the magnificent and profound romantic; and Djami, of whom Ethé said «he unites with a sombre brilliance the moral heights of Sâdi, the sublime mysticism of Djelal Ed Dine Rûmi, and the gentle harmony of Hâfiz» (13)

GEOGRAPHY AND HISTORY

As early as the IXth century Arab merchants, who were the first to explore those distant regions, visited China, Africa and the far North of what we now known as the U.S.S.R. The tale of the journey of a certain Suleyman, written in 851 and finished in 880, by Abu Zeyd, was the first work to be published on China. Masudi (Hassan Ali Al Masudi), whose great merit was recognized by the

But it is the University of Padua which became the true citadel of Arab peripateticism at the time. Averroes is its unchallenged champion. This tradition was to last well into the XVIIth century.

Bologna, Ferrara and Venice were to follow the intellectual lead of Rome.

Although they met with enthusiastic support, there was also no less vehement reaction against Arabian Aristotelianism and its principal exponent. This originated of course in the camp of orthodox theology and finally ended with the Humanists of the Renaissance...

However, in spite of the violence of this double attack by theologists and the humanists, in spite of the sentences of the Councils of Lateran and Trent and the persecutions of the Inquisition, Averroism continued well into the XVIIth century.

The movement of ideas aroused by Averroes was so vast, the criticisms of his work so contradictory that a considerable effort is necessary to understand the true personality of the philosopher. There is often a gulf between the genuine thought of the commentator and the ideas which have been credited to him. The philosophy of Averroes is one thing, Averroism is another. A clear distinction should be made between the two...

LITERATURE

Probably one of the most remarkable achievements of the Muslim mind was its contribution to philosophical thought. In comparison, its influence on literature was less spectacular. In a certain sphere, however, it played a decisive rôle.

If one has any doubts about this, one has but to consider the birth of modern lyric poetry in Europe. This can be fixed quite accurately as to time and place. Appearing almost simultaneously in Spain and France, at the beginning of the XIIth century, it then spread to Italy and the rest of Europe. The Spanish romances and the Provençal trobas are its first forms of expression. The renaissance of literature in the langue d'Oc countries surpasses the bourds of literary history. It marks a turning-point in the civilization of the West...

The work of Julien and of Ramon Menendez Pidal (11) and the studies of R. Nycle leave no doubt at all that the poetry of the troubadours, which shows such great changes in the modes of thought and feeling of the West, derives directly from popular Arabo-Andalusian poetry. The latest research of the new Spanish school of history has established between Andalusian lyric poetry, the first examples of which appeared at the end of the IXth century, and that of Provence, such striking resemblances and obvious analogies that *it is impossible to account for them without admitting the decisive influence of the one on the other*...

The remarkable work of Asin Palacios on the Muslim sources of the Divine Comedy has shown the influence on Dante of the great mystic, Muhy Ad Dine Ibn Arabi, and the blind poet, Abul Ala al Maari, whose verse of incomparable splendour embodies a philosophy which is profoundly pessimistic and sceptical.

the principal contribution of the ancient Semitic world, with Greek philosophy, which was the primary contribution of the ancient Indo-European world» (10).

We most of course not lose sight of the fact that in the whole of philosophical meditation, scholasticism forms only one section of Muslim thought, less important and certainly less original than the movement of ideas brought about by theological sects. In philosophy as in science Muslim thinkers showed an all-encompassing intellectual curiosity. All the problems about primary causes which presented themselves to the mind of man, all forms of philosophical meditation ranging from the most positive empiricism to the most exalted mysticism, through the intermediary stages of scepticism and rationalism, find expression in a multitude of philosophical sects ans schools. If we pause to examine Muslim scholasticism at greater length, it is because the influence of its leading exponents on religious and lay philosophy in Europe in the Middle Ages was particularly important. Avicenna and Averroes achieved a renown in the West which far surpassed their fame in the East, where they were known chiefly as doctors.

The importance of Avicenna, who is considered by some to be the culminating point of the intellectual history of the Middle Ages, lies in the encyclopaedic nature in his work. We have already spoken of his eminent position in the history of medicine. He played no less a rôle in science and philosophy. His is the honour of having established a system of science which lasted for several centuries...

Averroes, whose name is a distorsion of Abul Walid Mohammad Ibn Ruchd, had an even more enviable success in the West than Avicenna. It is by his commentaries on Aristotle that he acquired a fame unequalled by any other Muslim author.

It is thought that Michel Scott deserves the honour of introducing Averroes to the Latins. About the middle of the XIIIth century all the important works of the Andalusian philosopher were translated into Latin.

Averroes' strange destiny decreed that he should play quite in spite of himself a double rôle in the history of mediaeval scholasticism. Worshipped by some as the *Great Commentator* of Aristotle, a supreme and universally admired authority, he was attacked by others as the epitome of perversity and ungodliness...

The XIVth and XVth centuries saw Averroes' influence at its height. In the universities of the West his commentaries were used as set texts in preference to the treatises of Aristotle. John of Baconthorp, who died in 1346, Provincial of the Carmelites in England, and a doctor of the Order, established Averroism as the traditional teaching of his school. Paul of Venice (obit 1429) a shining example of the Augustinian Order, openly professes his sympathy with the most radical Averroist theories. When in 1473 Louis XI organized the teaching of philosophy, he made the study of the doctrine of Aristotle and his commentator Averroes a compulsory subject. Vicomercato, whom François I appointed, taught it at the *Collège de France* from 1543 until 1567.

PHILOSOPHY

Philosophical speculation began early in the world of Islam. There was a time when certain tendentious writers banded together in purely and simply denying Muslim philosophy. They assert in purely and simply disagreeing with the letter of the Qur'an or likely to cast any doubt on its religious dogmas would have had no chance of developing in the intolerant atmosphere of Islam.

It is not long since history books still taught schoolchildren that when the Arabs conquered Egypt, Khalif Omar ordered the famous library at Alexandria to be burnt, fot «if the books in it conform with Islamic philosophy, they are useless; if they contradict it, they are harmful».

No one with the slightest knowledge of the subject any longer heeds such assertions in face of the ample and striking evidence to the contrary.

Neither is it fair nor even true to relegate Muslim thought to the rôle of a lowly handmaiden of Greek philosophy. Arabian philosophical speculation dates from the first century of the Muslim era, and first appears in connection with the theodicy of Islam. The existence of God, his unity, his power, his justice, his clemency and his other divine attributes formed the theme of subtle and acute dissertations. Different streams of thought emerged, during their discussions, which often grew quite heated. Opposing schools grew ip around the questions of predestination, moral freedom, salvation by works or by faith, succession to the Prophet as spiritual and temporal head of the Muslim community, and many other matters.

We refer to them as the Kharidjite, Murdjite and Kadarite Schools At the beginning of the IInd century there appeared the important School of the Mu'tazilites. All these Schools predate the translation of the Greek authors, which did not begin until the khalifate of Al Mansur (753-774) and provide proof of the completely independent development of the spirit of Islam.

With the dissemination and assimilation of the works of Antiquity, Muslim thought becomes more complex and more subtle In the third century of the Hegira, under Al Kindi, the Muslim school of scholasticism was founded. It is closely linked to the Hellenistic tradition, and Neoplatonic tendencies predominate in it. A number of writers of this school undertook the task of reconciling Plato and Aristotle, and bringing them into line with revealed religion. The most illustrious of these are Al Farabi, the greatest Muslim philosopher before Avicenna, to whom we owe a treatise of rare spirituality and most noble sentiment, entitled: *The Perfect city*, Ibn Badja, Ibn Tofayl, and Ibn Ruchd (Averroes).

Nobody today denies that Christian scholasticism drew largely upon their writings.

In philosophy, as in science, *Muslim thought was an indispensable link between the thought of Antiquity and modern speculation.*

«It is a firmly established fact, that Islam succeeded in reconciling monotheism,

the basis of medical studies in all the European universities. The Schools of Medicine at Salerno and especially Montpellier acquired a world-wide reputation. The body of medical knowledge published by Rhases (Abu Bakr Ibn Zakaria Al Razi) under the title of *Havi* (The Chaste Life), as well as his other book entitled *Mansuri* after Khalif Al Mansur to whom it was dedicated, remained for several hundred years the most highly esteemed and widely used of medical manuals...

Abu Ali Al Hussein Ibn Abdallah, known in the Orient as Ibn Sina, and throughout the rest of the world as Avicenna, was without any doubt the greatest of all Muslim doctors.

His *Canun fil Tib* or *Precepts of Medicine* was published in Arabic in Rome in 1593. It appeared in an edition of five volumes dealing respectively with physiology, hygiene, pathology, therapeutics and materia medica.

For six hundred years from the XIIth century to the XVIIth century this masterly work served as the basis of medical studies in all French and Italian universities..

The most important progress made by Muslim doctors was in the field of surgery. As early as the XIth century they knew how to treat cataracts (by prolapse or extraction of the crystalline lens), lithotrity, haemorrhages, the use of caustics, setons and cauterization They knew about anaesthetics, which is generally considered a modern discovery. Often before a painful operation they would administer a drug made from a plant named darnel, until the patient became completely unconscious

The leading Muslim surgeon is Abul Qasim Khalaf Ben Abbas (Abulcassis) of Cordova, who died in 1107...

Muslim Spain produced many other doctors with a great reputation, amongst them Ibn Zohr and Averroes. Ibn Zohr's signal merit was to introduce into medicine the laws of scientific observation. The all-important thing in his therapy was the natural powers of the human body to cure itself in certain illnesses. He was the first to combine the study of medicine with that of surgery and pharmacy. His writings on surgery contain the first mention of bronchotomy, and detailed instructions for the treatment of dislocations and fractures.

Ophthalmology owes its existence to Arab science. Ali Ibn Issa's *Memorandum for Oculists'* was not outdated until the XIXth century...

The Syrian Ibn Al Nafis, who died in Damascus in 1289, accurately demonstrated the circulatory system of the blood three hundred years before the Portugase Servet, to whom this important discovery is usually attributed (9).

A description of pulmonary circulation was given by an Egyptian doctor, Muhy Al Dine Tataui, in a thesis he wrote at the University of Freiburg in 1924.

A few words on hygiene to end this rapid survey of medicine. We know that the Muslim religion contains some excellent rules of hygiene: frequent bathing, and the prohibition of alcohol and pork. Furthermore Muslim doctors always attached great importance to observing the rules of hygiene when treating illnesses.

before the Arabs. Certainly the Greeks understood some of the elements, but they knew nothing at all about the most important substances such as alcohol, sulphuric acid, acqua regia, and nitric acid. It was the Arabs who discovered these, together with potassium, sal ammoniac, silver nitrate, corrosive sublimate, and the preparation of mercury. If we add to this the fact that one of the basic processes in chemistry, distillation, was an Arab discovery, and that they were the first to use the methods of sublimation, crystallization, coagulation and cupellation to extract or combine substances, one is forced to recognize that the Arab contribution to this science was really decisive.

A great number of terms used in chemistry, such as: alcohol, alembic, alkali, elixir, etc. are of Arab origin.

The application of chemistry to pharmacy is not the least of the benefits we owe to Muslim scholars. A great number of products in daily use such as camphor, distilled water, plasters, syrups, and many ointments are a legacy of the Arabs. The progress they made in industrial chemistry is shown by the great skill of their artisans in the art of dyeing, in the curing of leather, and in tempering steel.

Amongst the inventions which were of great benefin in industry, mention must be made especially of gunpowder, and the manufacture of paper from cotton, linen or rags...

NATURAL SCIENCES

In natural sciences,.. The Arabs succeeded in enriching Dioscorides' Herbal by 2000 species. The Arab pharmacopoeia contained several plants and medical substances entirely unknown to the Greeks. To them is due the use of rhubarb, tamarind pulp, cassia, manna, senna leaves, and camphor. The use of sugar, which they preferred to honey, led a whole series of pleasant and health-giving preparations...

The Arabs introduced the West to perfumes and spices: incense and other sweet-smelling resins from Arabia, attar of roses, nutmegs, cloves, and pepper. From the Muslim parts of the East come vegetables such as tomatoes, asparagus, artichokes, as well as all sorts of sweetmeats and a wealth of exquisite flowers such as lilac, jasmine, tulips, camellias, Japanese roses, etc...

MEDICINE

After mathematics and chemistry, medicine was the science which most attracted the Muslims. During the first centuries of the Hegira, it formed an integral part of a thorough education. Hence the number of famous doctors and treatises is considerable.

Muslim doctors played a decisive rôle in medical science in the West. For some centuries the writings of Rhases, Avicenna, Abul Cassis, and Ibn Zohar formed

probably true. When founding the House of Learning, Khalif Al Mamun appointed as its head Mohammad Ben Mussa Ben Khwarizimi. His treatise on algebra is entitled: *Al Gebr wa'l Maakalala* (Calculation by symbols). It is from the first part of the title of this work that we get the word 'algebra', and from a variant of the name of the author,'Alkarizimi'. the word 'algorism'. This work, in Gerard of Cremona's translation, «after being the cornerstone of the mathematical edifice built by the Arabs who came after him, was one day to initiate their first Western colleagues to the beauty of algebraic calculus and at the same time to that of decimal arithmetic» (7).

Trigonometry is the branch of mathematics which the Arabs cultivated most diligently because of its application to astronomy. The first steps in this science date from Al Batani, who had the ingenious idea of replacing the substences of arcs, which the Greeks used in their trigonometry calculations, by half the substense of the double arc, i.e. by the sine of the arc in question.

The invention of the sign 'zero' by Mohammad Ben Ahmad in 976 was an invention that revolutionized mathematics, but it did not come into use in the West until the beginning of the XIIIth century.

Finally let us recall that Nasr Ed Dine Thusi was the first to doubt the unassailability of Euclidian geometry. He must be regarded as the distant forerunner of Lobatchevsky an Riemann in non-Euclidian geometry.

PHYSICS

The treatise on optics by Hassan Ali Haitan (Alhasen) (965-1039) was an event of primary importance in science. M. Charles contends that it was the «beginning of the modern science of optics» (8).

This work deals with the apparent position of images in mirrors, with refraction, with the apparent size of objects, with the use of the dark room which was to prove so important in photography, etc.. Hassan Ali Haitan's researches into magnifying lenses inspired the experiments of Roger Bacon, Kepler and other Western scientists with the microscope and the telescope. Criticizing the theory of Euclid and Ptolemy, he was the first to give an exact description of the eye itself, and of lenses and binocular vision.

Arab knowledge of mechanics was equally advanced for that era. We can get some idea of this from the many ingenious instruments which Muslim scholars used in their researches, and which later found their way to the West.

CHEMISTRY

It is scarcely an exaggeration to say that chemistry as a science dit not exist

early precursors of Copernicus and Kepler.

The results of these observations made by the School of Baghdad were recorded in the *Verified Table*. Yahya ben Abu Mansur is regarded as the principal author of this work. Among the most famous scholars of this School let us mention: Al Batani, whom Lalande lists amongst the twenty most important astronomers in the world; Abul Wefa, whose name is linked with one of the fundamentals of astronomy, that of the third lunar inequality. The Muslim astronomer was ten centuries ahead of the Danish scholar, Tycho-Braho, to whom this discovery has been wrongly attributed.

The illustrious Ali Ibn Younis, the inventor of the pendulum and the sun-dial, for whom the Fatimid Khalif Al Hakem (990-1021) had the observatory built on Mount Mocattam, is looked upon as the founder of the School of Cairo. He edited the great Hakemite Table, the accuracy of which surpassed that of all its predecessors. Throughout the whole of the Orient and even as far as China it replaced Ptolemy's Almagest and the Baghdad treatises. During the same period, Hassan Ibn Al Haitham, another astronomer and mathematician of the School of Cairo, wrote his celebrated treatise on optics which served as a basis for the works of Roger Bacon and Kepler It is not uninteresting to note in passing that Ibn Haitham was the construction of a dam at Aswan to raise the level of the Nile

The Mongol rulers did no less in encouraging science The savage and ill-renowned Hulagu, who was reponsible for the destruction of Baghdad, had built at Meragah a model observatory, the Director of which was Nasr Ed Dine Thusi, the author of the *Ilkhanian Tables*, responsible for the perfecting of the numerous instruments used in observation. From this new study centre, the works of the Baghdad and Cairo astronomers found their way in China during the reign of Kubilai Khan

But is was during the reign of Ulug Beg, the grandson of Tamburlaine, that Muslim astronomy achieved its greatest brilliance. Ulug Beg, whose name, like that of his father, Shah Ruh, is linked closely with the impressive artistic and literary movement which we call the *Timurid Renaissance*, was a devotee of astronomy. He is regarded as the last representative of the School of Baghdad. His work, which was published in 1437, gives a comprehensive survey of contemporary knowledge of astronomy. A century earlier than Kepler he linked up the astronomy of the Ancients with that of the modern era

MATHEMATICS

Together with astronomy, mathematic was the science which the Arabs favoured most. Many basic principles or arithmetic, geometry and algebra were discovered by Muslim scholars.

In arithmetic we still use the numerals and method of counting invented by the Arabs. The invention of Algebra itself is attributed to the Arabs, and this is very

than is Christian civilization» (5). Professor Massignon recently reminded us that the first Hebrew grammar was compiled by Yehuda ben Qoraish from Arabic grammars (6)...

Even now, in Palestine, it is by means of a grammar based upon Arabic that the native language is taught.

The Middle Ages saw the birth of a whole literature in theology and philosophy written *in Arabic by the Jews. We need quote the names of only a few* philosophers and writers as representative of Judaism as Maimonides, Sa'adia Fayyumi, Yehuda halevy, Bahya ibn Paquda, Ibn Gabirol.. and there are many others.

The Islamic contribution to Human civilization

In a short outline such as this there can be no question of listing the many ways in which Islamic culture contributed to the civilization of the human race. We *have no option but to limit ourselves to naming briefly a few of the most important* discoveries which we owe to the genius of Muslim research and to mentioning a few of the scholars, philosophers and writers who added lustre to science and literature, and exerted a notable influence on Western thought.

ASTRONOMY

The first of the sciences to attract the curiosity of Muslim scholars were astronomy and mathematics. Their turn of mind and no doubt the practical streak also in their make-up led the Arabs to turn their attention first of all to the exact sciences.

Astronomy in particular interested not merely men of science; several Khalifs both the Orient and from Spain, and certain Seldjukid Sultans and Khans descended from Gengis Khan and Timur became its fervent devotees. Observatories sprang up in more or less every important centre in the Islamic Empire. Those in Baghdad, Cairo, Cordova, Toledo and Samarkand acquired well-deserved renown.

The Baghdad School of Astronomy dates back to the reign of Al Mansur, the second Abbassid Khalif (754-775), who was himself an astronomer. Under his successors Harun ar Rasheed and Al Mamun the School produced some important works. The ancient theories were revised, several of Ptolemy's errors rectified, and the Greek tables corrected. To the Baghdad School is to be credited the discovery of the movement of the sun's apogee, the evaluation of the obliquity of the elliptical and its progressive diminution, and detailed study of the exact duration of the year. The Baghdad scholars noted the irregularity of the moon's highest latitude and discovered a third lunar inequality, known by the name of variation. They forecast sunspots, studied eclipses and the appearance of comets and other celestial phenomena, queried the immobility of the earth, and were the

the Great, King of the Asturias, had sent for two Saracen scholars to act as tutors to his son and heir. The two monarchs, Alphonse VI -The conqueror of Toledo, who had married the daughter of the Muslim king of Seville, -and Alphonse The Wise, contributed greatly towards an intellectual rapprochement between the Christians and the Muslims. With Alphonse VII we connect the foundation in 1130 of the famous translator's school in Toledo, the Spanish equivalent of Baghdad's House of Learning. It is thanks to the labours of the translators in Toledo and their colleagues in Burgos, Sicily and Naples that European scholars had access to Latin translations of the works of Arab astronomers, mathematicians, philosophers, doctors, chemists and botanists, for it was not until the end of the XIIIth century that translations were made direct from the original Greek texts.

The scientific renown of the Muslims had spread far and wide, and attracted the intellectual élite of the Western World to Andalusia, Sicily and the South of Italy. For example, one of the most remarkable men of the IXth century, Gerbert d'Aurillac, who became the first French Pope, under the title of Sylvester II, spent three years at Toledo with Muslim scholars studying mathematics, astronomy, chemistry and other subjects. Several French, English, German and Italian prelates and men of learning also studied for various lenghts of time at the universities of Muslim Spain.

Gerard of Cremona, who translated Aristotle's physics from Arabic texts, Campanus of Navarra, Abelard of Bath, Albert and Daniel of Morley, Michel Scot, Hermann the Dalmatian, and many others owe their basic teaching to the Saracens.

As for France, the proximity of Spain was obviously an important factor in the influence of Muslim civilization on the South of that country. But more important still was the direct Saracen occupation for more than half a century of Septimania i.e. the vast region bounded by the Mediterranean and the Cévennes, and the Pyrenees and the Rhône...

The expulsion of the Arabs did not end their influence. Relations between France and the Saracens continued and, as Reinaud remarks judiciously, «their effects must in general have been all the more striking since, unlike the old relations, they were based on bonds of trade and friendship» (4).

It would be unfair not to mention here the important rôle played by Spanish and Aquitanian Jewry as an intermediary between Islamic civilization and Christian culture. The theological influence of the Arabs, so profound on all scholastic theology in the Middle Ages, came principally from Hebrew translations.

Morever the same sense of justice demands that one bear in mind the debt of gratitude that Judaism owes to Muslim civilization. Ernest Renan went as far as to say that «All the literary culture of the Jews in the Middle Ages is merely a reflection of Muslim culture, which is much more akin to their negative genius

joined the circle of Italian city-states which up till then had the monopoly of Mediterranean trade.

Generally speaking, «Europe began to take lessons from Oriental civilization and Western production was transformed», remarks Albert Champdor in his admirable book: *Saladin, the Noblest Hero of Islam.*

«It is from the Orient», he says, «that our ancestors learnt to weave the luxury fabrics from which Venice, and later part of France, made their fortune; from the Orient came the art of making satin, velvet, gold and silver brocades, and lightweight fabrics such as muslin, gauze and taffeta. Since ancient times the Orient had excelled in the production of deep-pile carpets; European craftsmen now strove to acquire this art. If Venice soon learnt how to blow glass and cut mirrors, it was to techniques used in the markets of the Near East that she owed her knowledge. From Syrian craftsmen the West borrowed the art of paper-making, as welle as that of concocting syrups. The consequences of this peaceful invasion had a lasting effect on commerce and the beginnings of industry in Europe: drapery was transformed, Europe learned how to manufacture textiles, luxury trades grew up and developed in the West, production expanded, techniques improves. In reality an economic revolution was sweeping a society and a whole continent» (1).

And yet, as Riesler observes, despite the fact that «for two hundred years during the Crusades, Syria was the scene of close intermingling between the Muslims and the Christians, if comes only after Sicily and -above all- Spain, from the point of view of Arab influence on the West» (2).

It must be addded that there is nothing surprising in that. Muslim science, philosophy, literature and art were known in the West well before the Crusades. Their influence was felt quite independently of the military expeditions undertaken by Christianity.

Normal routes of Islamic Penetration

Contact between the two civilizations -Christian and Muslim- had been established by normal and well-founded routes. In this commerce and pilgrimage played the principal rôle.

Land and sea traffic between East and West was already flourishing well before the XIth century. It was through Spain, Sicily and the South of France, which were under direct Saracen rule, that Islamic civilization entered into Europe (3)

By the middle of the IXth century Muslim civilization already prevailed in Spain. The Spaniards of that time regarded Arabic as the only medium for science and literature. Its importance was such that the Ecclesiastical Authorities had been compelled to have the collection of canons used in Spanish churches translated into the Romanic language, the predecessor of modern Spanish, for the two languages were in current use throughout the whole of Muslim Spain. Christian Spain recognized the superiority of the Muslims. In about 830 Alphonse

MUSLIM CONTRIBUTION TO CIVILIZATION

By Haïdar Bammate

When did Islam reach Europe, and what were the routes it took?

In answering this question we must first of all refute a widespread but false belief that the Crusades were responsible for the first cultural exchanges between East and West.

To determine exactly what influence the Crusades had on relations between the two shores of the Mediterranean, one must distinguish between intellectual and moral culture on the one hand, and purely material civilization on the other.

Insignificant though it was in the realm of science and literature, this influence turned out to be most unfortunate in that of the intellect and human relations. By rousing Christianity against Islam in an implacable struggle, by breeding an atmosphere of intolerance and hatred, it created a deep gulf between West and East, and for several centuries put a stop to any collaboration between the two worlds.

The intellectual and moral links which had been established between Muslim Spain and Aquitaine at the end of the VIIIth century were brutally broken. The brilliant 'Langue d'Oc' civilization which had seemed such a happy attempt at a synthesis between Orient and Occident came to an abrupt end. This union of Mediterranean cultures was no sooner glimpsed than it was irremediably compromised ..

Such was the sad record of the Crusades on the spiritual plane

In contrast to this, however, the Occident owes much to the Crusades in the field of material civilization.

The Crusades had brought Christianity into direct contact with the Muslim peoples on the soil of Islam itself. The two centuries roughly during which the Frankish realms of the Levant lasted were not entirely filled by military operations. Long periods of truce alternated with the hostilities. These intervals of seeming peace gave an opportunity for human relations to be established between the occupying forces and the Muslims. A considerable number of Christians were thus brought face to face with a civilization much superior to that of the Europe of their own time. The Crusaders found in the Levant many things that were completely new to them, as well as techniques that were still unknown to the West. The large-scale introduction of Oriental products into European markets and the adoption of new techniques in agriculture, industry and handicrafts were certainly one of the most spectacular consequences of the Crusades. They brought about a profound transformation in the economy of Western Europe. Commerce experienced a lasting improvement. Marseilles

différente'

(40) Plutôt que d'imposer des interdictions, la loi, dans les deux systèmes, a pour tâche d'assurer dynamisme menant à la réalisation maximale des capacités humaines.

(41) Comme le Nahj al-Balâghah, la Constitution iranienne semble pourtant mettre un acc particulier sur la collaboration active entre tous

(42) Nous empruntons ce terme à la traduction officielle (ne disposant pas du texte original pers. nous avons préféré le garder)

(22) Ibid., p. III, 116.
(23) Ibid., p. III, 115-116.
(24) Cet élément démocratique n'est nullement accidentel, mais se trouve au cœur même de sa conception, comme nous l'avons pu constater lors de notre analyse des droits réciproques du souverain et du peuple

(25) *Nahj al-Balâghah*, p. III, 96-97.
(26) Ibid., p. III, 106.
(27) Nous avons consulté plusieurs ouvrages historiques, mais surtout Tabari (côté sunnite), Shaykh al-mufîd (côté shî'ite) et Veccia Vaglieri (côté occidental). En ce qui concerne cette dernière, nous nous sommes surtout référés à son article *'Alî* dans la seconde édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, T. 1, p. 392-397 (contenant un excellent résumé des études antérieures occidentales), ainsi que son article: Il Conflitto 'Alî-Mu'awiya e la secessione khârijita riesaminanti alla luce di fonti ibâdite, in *Annali Univ. Orient. di Napoli*, 14 (NS 4) (1952), p. 1-94.

(28) Ces propos du Nahj al-Balâghah ne sont donc nullement étrangers à 'Alî. Ce qui ne démontre pas encore qu'ils sont de lui, mais ce qui indique qu'ils sont au moins écrits dans un esprit semblable à celui qui l'anima

(29) Cf L. Veccia Vaglieri, art. *'Alî*, p. 1394

(30) A notre connaissance aucun texte historique en parle en ces termes précis. Néanmoins, nous croyons que cette hypothèse a l'avantage de rendre compréhensible de façon cohérente l'ensemble des événements qui entourent l'accès au pouvoir d''Alî.
(31) Ce qui n'implique nullement que texte ne peut pas être de la main d''Alî lui-même, mais ne rend non plus nécessaire une telle attribution. Par contre, ce qui est certain c'est qu'il existe un lien étroit entre son propos et l'expérience vécue d''Alî

(32) La complexité de la situation rend compréhensible une certaine prudence. Toutefois, on ne peut s'empêcher de voir dans l'hésitation prolongée de certains leaders l'expression d'un opportunisme mesquin

(33) Cf. Infra, p. 28

(34) Les sources historiques ne semblent pas permettre de fixer la durée exacte de ces négociations, mais que celles-ci eûrent lieu y apparait assez clairement

(35) Veccia Vaglieri, dans ses études, citées n° 27, souligne que tous les partis à ce moment tinrent à cœur la sharî'a, mais qu'une divergence se fit jour en ce qui concerne le mode de son application.

(36) L. Veccia Vaglieri, *Il conflitto...*, p. 31 ff.
(37) Nous nous conformons à la thèse de Veccia Vaglieri, ibid., p. 78 ff.

(38) Nous avons utilisé pour notre étude la traduction officielle française, que l'Ambassade de la République Islamique de l'Iran à Bruxelles a gentiment mis à notre disposition. Nous l'en remercions ici. Signalons que l'interprétation donnée est entièrement la nôtre (néanmoins, nous espérons avoir respecté l'esprit fondamental de ses compositeurs). Notons enfin que nous nous bornons ici à une étude de la Constitution, et que nous ne jugeons donc pas la politique concrète (il nous semble qu'il faut nettement plus que dix ans pour pouvoir la valoriser objectivement).

(39) Il est à noter une fois de plus que l'état théo-orienté vise autant que, voire à ses yeux plus que l'état laïque la pleine réalisation de l'humanité de l'homme, bien qu'à partir d'une sensiblité 'sensiblement'

NOTES

(1) *Nahj al-Balaghâh*. Ed. M. 'Abduh, 3 vol en 1. Le Caire, s.d. p. II, 224 (toutes les références suivantes ont rapport à cette édition).

(2) ibid., p. II, 225.

(3) Nous en sommes conscients qu'un tel rapprochement risque de choquer certaines personnes. Néanmoins, on peut constater que de part et d'autre on crée une ouverture maximale au plein épanouissement de l'individu humain Bien sûr, nous ne nions pas qu'une différence fondamentale sépare les deux conceptions en ce qui concerne la définition même de l'homme. Mais en ce qui concerne la façon de décrire et de concevoir les droits fondamentaux de l'homme, la ressemblance l'emporte de façon nette de la différence -ce que nous espérons démontrer dans la suite de notre exposé

(4) Cette fameuse 'excuse', invoquée par beaucoup de leaders nazis, rejette en fait la reponsabilité personnelle, en la limitant au seul pouvoir suprême Pour le *Nahj al-Balâghah*, un tel déplacement de la responsabilité n'est point concevable. Même le simple citoyen est supposé prendre en charge ses propres responsabilités -bien que dans les limites de ses capacites Par conséquent, il s'y agit d'une théorie exigeante, mais néanmoins à visage humain

(5) Une révolution ne se justifie donc que dans le cas extrême où un regime refuse de façon absolue et continuelle de respecter les droits les plus elémentaires

(6) Ibn al-Hadid, *Sharh Nahj al-Balâghah*, Beirut s d , p. III, 32

(7) *Nahj al-Balâghah*, p. III, 24 Cette formule n'est pas sans rappeler le Pater chrétien

(8) Ibid , p. III, 21-22.

(9) Aussi bien dans l'un que dans l'autre système, l'épanouissement de l'homme présuppose une finesse d'esprit et une grandeur de cœur

(10) *Nahj al-Balâghah*, p. III, 92

(11) Nous nous basons pour l'exposé qui suit sur la celèbre instruction a Mâlik al-'Ashtar Dans notre interprétation de ce fameux texte nous avons utilise, outre les commentaires d'Ibn al-Hadîd et de M 'Abduh, ceux de W CHITTICK, *A Shi'ite Anthology* London, 1980, p 67-89, et de Syed Ali Raza *Nahj al-Balâghah* Tehran, 1980, p. III, 602-621

(12) *Nahj al-Balâghah*, p III, 94
(13) Ibid (suite de la note précédente)

(14) Ibid., p. III, 93.
(15) Ibid. III, 93, N° 2. L'auteur remarque à juste titre que la notion de 'golden mean' se laisse deriver du système d'Aristote, mais qu'elle est déjà présente dans des traditions anciennes
(16) W Chittick, op cité, p 83 N° 11
(17) *Nahj al-Balâghah*, p. II, 226
(18) Ibid , p III, 94-95.
(19) Ibid., p. III, 95 (suite de la note précédente).
(20) Ibid , p III, 95-96.
(21) Ibid., p. III, 96.

constante au peuple (princ. 107). La Constitution recoupe ainsi parfaitement le Nahj al-Balâghah, aussi bien dans le rejet radical de toute forme de favoritisme, que dans le maintien d'un lien étroit entre gouvernement et peuple. Récapitulons. La Constitution de la République Islamique de l'Iran reflète un idéal politique qui, de par sa spiritualité, évoque en maints points celui du Nahj al-Balâghah, et qui, à notre avis, forma le mobile de la ligne de conduite politique de 'Ali. Nonobstant quelques différences indéniables (surtout en ce qui concerne le droit au culte et à l'association), elle fait ainsi sienne un bon nombre de points essentiels de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

Conclusion générale

Le Nahj al-Balâghah nous a fait découvrir un idéal politique hautement spirituel. Il se veut explicitement théo-orienté, mais prête en même temps extrêmement attention aux droits fondamentaux de chaque être humain. Dans ce sens il n'est pas sans rappeler les droits universels de l'homme -tout en déclarant que l'homme ne se conçoit pas sans Dieu, et tout en accentuant le devoir d'entraide.

'Ali, le quatrième khalife, et pour les shi'ites le premier Imam, essaya à notre avis de mettre en pratique cet idéal. Même si son khalifat fût caractérisé par plusieurs conflits sanglants, une volonté de paix et un respect profond du peuple formèrent la base de sa conduite politique. Mais le respect de la shari'a en constitua sans discussion le motif essentiel.

Enfin, il nous semble qu'une grande partie de ce même idéal est présente dans la Constitution récente de la République Islamique de l'Iran. Dans un monde laïcisé, celle-ci étonne indiscutablement par sa démarche. Néanmoins, une analyse autant que possible objective et neutre nous semble avoir montré que l'homme y occupe une place importante, et qu'en principe, les droits fondamentaux sont garantis à chaque individu.

Si notre analyse s'avère juste, on ne peut nier qu'à la base de la Révolution Islamique iranienne se trouve un modèle politique hautement spirituel. En ceci, il peut difficilement constituer une menace pour les autres peuples de la Terre, ni non plus pour les citoyens Iraniens non-musulmans. Bien sûr, il existe un risque que sa mise en pratique n'atteint pas le même niveau que l'idéal proclamé, mais n'est-ce pas vrai pour tout système? Bien sûr, il est difficile pour les non-musulmans, et nous en faisons nous-même partie, d'accorder à toutes les stipulations de la shari'a musulmane une valeur universelle. Néanmoins, tout le monde peut y découvrir des idées universellement valables, et de première importance. En elles réside à notre avis une chance unique pour entamer un dialogue authentique.

l'Iran» (princ. 14). Sauf erreur de notre part, ce texte concerne l'attitude à prendre vis-à-vis de tous les non-musulmans, qui n'appartiennent pas non plus à une des minorités religieuses citées auparavant, donc hindous, bouddhistes, etc. mais aussi les libre-penseurs ou athées. Les droits fondamentaux humains de chacun d'entre eux ne peuvent d'aucune manière être bafoués. Eux aussi, ils ont droit à développer au maximum leurs qualités humaines, car celles-ci, dans la mesure où elles sont de véritables qualités, ne peuvent que plaire à Dieu. Par conséquent, il est équitable de la part du gouvernement et du peuple musulmans de les accepter, voire de les apprécier. Bien sûr, une limite s'impose: la sauvegarde de la shari'a, ce qui reste tout-à-fait dans l'esprit du Nahj al-Balâghah. La Constitution iranienne y ajoute le respect de la République islamique, sans doute à cause de l'intérêt national (défendu par toute constitution), mais peut-être aussi à cause de sa signification comme garant de la mise en pratique de la shari'a.

Néanmoins, n'oblige-t-on pas ainsi, ne fût-ce de façon indirecte, les-dites personnes à changer leur opinion, ou, du moins, à l'exprimer? La Constitution écarte ce danger en proclamant que «le contrôle des opinions est interdit et que personne ne peut être attaqué ou réprimandé pour ses opinions» (princ. 23). Tout individu a droit à ses propres convictions. En principe, il semble bien qu'il a même le droit de le faire connaître aux autres, pour autant qu'ils ne sapent pas les fondements de l'Etat. La Constitution n'est pourtant pas très explicite là-dessus, mais il nous semble que la logique de sa démarche autorise une telle conclusion Une certaine tolérance y est donc présente, bien que moins prononcée et moins explicite que dans le Nahj al-Balâghah.*

Ceci nous semble aussi être vrai en ce qui concerne un autre point essentiel de la doctrine politique du Nahj al-Balâghah: la clémence. De nouveau, il n'est pas entièrement absent de la Constitution, mais il n'en ressort plus aussi clairement L'idée de clémence, de miséricorde n'y est évoquée que de façon imprécise, par exemple là où l'innocence est déclarée principe, i.e. que «personne, selon la loi, ne peut être reconnu coupable à moins que son infraction n'ait été prouvée par un tribunal compétent» (princ. 37). Faute de preuves, il faut donc déclarer tout soupçonné innocent (ceci formant bien sûr une constante de tout système de droit).

Toutefois, quand on voit quelles exigences la Constitution iranienne impose aux divers prétendants du pouvoir, on peut raisonnablement espérer qu'une véritable grandeur de cœur ne manquera pas en pratique (42). En effet, des critères objectifs, et non des liens de famille, ni a fortiori de favoritisme déterminent si quelqu'un peut accéder au pouvoir. Citons-en un exemple. «Les conditions et les qualités du Guide ou des membres du Conseil de Direction sont les suivantes: 1°) compétence scientifique et vertu nécessaires pour se prononcer sur les problèmes et les références de la religion; 2° perspicacité politique et sociale, courage, puissance et capacité de gestion suffisante de direction» (princ. 109). Ces exigences se passent de commentaire. Notons en plus qu'il y ait une référence

chaque individu, elle insiste en même temps, voire avant cela, à un devoir; dont chacun est responsable devant tous les autres. Le gouvernement doit pour ce but «développer et renforcer la fraternité islamique et l'assistance générale en faveur de tous» (princ. 3, p. 15). Ainsi, chaque citoyen est invité à collaborer activement au bonheur des autres, et surtout à subvenir en cas de détresse. Tout cela peut encore être aperçu comme une simple exhortation, laissant l'application à la libre décision de chacun. Mais le texte du huitième *principe* démontre que ceci représente une interprétation trop minimaliste. En effet, on y lit: «Dans la république islamique de l'Iran, inviter à faire le Bien et exhorter les gens à s'abstenir de faire le Mal, constitue un *devoir* (nous soulignons) général et réciproque de tous, les uns envers les autres, du gouvernement envers le peuple et du peuple envers le gouvernement». Ici, la solidarité s'élève en principe constitutif de l'Etat, car, de fait, promu au rang de devoir. Faut-il rappeler que le Nahj al-Balaghah lui aussi accentua la nécessité d'une collaboration active? Et que le devoir réciproque entre les gouvernants et le peuple fut un des piliers de sa théorie politique?

Mais nous devons nous poser maintenant la question si ce respect du droit individuel, lié à un devoir de solidarité, ne se limite-t-il pas en fait aux seuls musulmans, ou davantage, aux seuls Djaffarites duodécimains -leur dogme (41) étant déclaré le seul officiel (princ. 12)? Notons tout de suite que le même principe déclare immédiatement après licites tous les autres dogmes islamiques.

En plus, la Constitution iranienne ne se borne pas à assurer la liberté de culte à ces derniers. Elle reconnaît l'existence de trois minorités religieuses. «Les Iraniens zoroastriens, israélites et chrétiens sont les seules minorités religieuses reconnues qui, dans les limites de la loi, sont libres d'accomplir leurs rites religieux et d'agir, en ce qui concerne leur statut personnel et leur enseignement religieux, selon leur liturgie» (princ. 13). La seule limite qui leur est imposée est celle, bien raisonnable, de la loi. Il n'est pas sans importance de noter qu'elles ont en plus un droit à une représentation à la Chambre des députés (princ. 64). Le respect de leur identité propre paraît fondamentalement garanti par la Constitution même.

Néanmoins, on peut se demander si tous ceux qui ne confessent ni l'Islam, ni une de ces trois religions reconnues, ne se voient pas automatiquement privés de tout droit? Il semble bien que la Constitution leur interdit tout acte de culte ou toute forme d'association (les principes 13 et 26 n'autorisent guère une autre interprétation!). Toutefois, le droit essentiel du respect de leur bien-être humain leur est explicitement reconnu. «En se conformant au noble verset du Coran, le Tout-Puissant ne vous prohibe jamais d'une conduite bonne et équitable envers ceux qui ne vous font pas la guerre à cause de votre religion, ou ne vous expulsent de votre patrie. Dieu aime ceux qui sont équitables. Le gouvernement de la République Islamique d'Iran et les musulmans doivent agir à l'égard des non-musulmans dans l'esprit de saine morale, de justice et d'équité islamique, et respecter leurs droits humains. Ce principe est valable au droit de ceux qui n'agissent pas et ne complotent pas contre l'islam et la République Islamique de

Le deuxième principe, que nous estimons personnellement le plus fondamental, exprime sans ambiguité aucune que la shari'a est sans plus la seule base véritable de l'Etat. Parce que tout est issu du Dieu unique, on doit croire «en sa souveraineté exclusive, en ses commandements et à la nécessité de se soumettre à son ordre». Il va de soi que la Shari'a n'est nullement conçue ou appréciée ici comme une loi particulière, n'ayant de valeur que pour un lieu ou un temps précis, mais bien comme une loi universellement valable. Cette non-particularité lui vient du fait qu'elle vient directement de Dieu. Mais en même temps elle implique une dénégation de la propre humanité véritable, car la shari'a garantit «la dignité et la valeur suprême de l'homme». La mettre en parenthèses, comme le modèle laïque l'exige, signifie dans une optique pareille un appauvrissement sérieux de la notion même de la dignité humaine. En coupant l'homme de sa référence à Dieu, est-on encore capable de lui assurer sa véritable valeur spirituelle?

Comme pour le Nahj al-Balaghah, le bonheur humain ne s'y conçoit pas sans une référence constante à Dieu. Pourtant, là comme ici, Dieu n'anéantit pas l'homme. Bien au contraire! Même si «la souveraineté absolue sur le monde et l'humanité est celle de Dieu, c'est Dieu qui a établi la souveraineté de l'humanité dans la détermination de son sort social (princ. 56). l'homme garde donc une haute responsabilité dans l'élaboration d'un monde habitable pour lui et ses semblables, et où chacun trouve son juste dû. Il incombe à l'homme de se parfaire lui-même, non de façon égoïste, mais bien dans un sens social. Ainsi, la vraie constitution de la nation ne se laisse pas de penser à partir de la volonté d'un seul individu, ni même de celle d'une petite élite -personne ne pouvant se substituer à Dieu. Par conséquent, il faut rejeter catégoriquement «toute tyrannie et toute soumission à la tyrannie, tout despotisme et toute acceptation de despotisme» (princ. 2, p. 6). L'exercice du pouvoir politique s'avère impossible sans une écoute attentive du peuple. Même si la Constitution ne le dit pas si explicitement, cette idée s'y inscrit facilement, et se révèle même indispensable à partir de l'ensemble de ses idées. Quoique de façon indirecte, on rejoint ici une fois de plus un élément capital de la doctrine politique de Nahj al-Balaghah.

Le pouvoir politique, par conséquent, veillera à la «suppression de toute discrimination injuste et à la création de toutes les possibilités équitables pour tous dans tous les domaines spirituels et matériels» (princ. 3, p. 9).Cette formule rappelle indéniablement le fonds même de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, dans la mesure où elle ne se limite pas à prôner la suppression de toute inégalité non justifiable, mais qu'elle plaide pour une assurance positive (40) des chances de développement personnel de chaque individu, et ceci aussi bien matériellement que spirituellement. Donc chacun a le droit à un auto-développement maximal -bien sûr à l'intérieur de la loi, devant laquelle tous sont égaux (princ. 3, p. 14). Devant la loi, les privilèges sont inexistants.

Mais la Constitution iranienne ne veille pas seulement à garantir le droit de

modèle politique reste foncièrement théo-orienté, non laïcisé.

Concluons. L'action politique de 'Alî fut profondément caractérisée par une volonté de pacification, par un souci réel du bien-être du peuple, par une tolérance certaine, mais, avant tout, par un respect total et strict de la sharî'a. Toute atteinte à celle-ci lui fut intolérable, et justifia à ses yeux, si nécessaire, la lutte armée.

Nous ne pouvons qu'y reconnaître les idées maîtresses de l'idéal politique du Nahj al-Balâghah.

A l'heure actuelle, une nouvelle tentative de mise en pratique de ce même idéal semble se faire jour dans la Constitution d'une république Islamique en Iran. Nous essayerons d'en démontrer les grandes lignes à partir du texte officiel de la Constitution (38).

La constitution de la République Islamique de l'Iran: Eléments d'un idéal politique théo-orienté

Déjà en lisant le préambule de la Constitution de la République Islamique de l'Iran, il est évident qu'on se trouve devant une conception théo-orientée de l'Etat. L'objectif final y est exprimé comme la marche vers Dieu (p 7), et tout le reste est conçu comme «moyen pour assurer la continuité et la croissance de l'homme vers Dieu» (p. 9). Mais le lecteur est autant frappé par l'importance qu'on y attribue au peuple (p. 3), voire à tous les éléments de la communauté (p. 8). Chaque individu de la nation y reçoit une valeur propre, un devoir, i.e. une responsabilité vis-à-vis de la communauté entière, accompagné d'un droit légal (p. 8). La domination d'un groupe ou d'un individu y est explicitement condamnée, et, par conséquent, toute sorte de despotisme, de quelqu'ordre qu'il soit: spirituel, social, économique ou politique (p. 7).

L'idéal théo-orienté qui y est exprimé n'empêche donc d'aucune façon un souci réel pour les droits humains. A cet égard, on retrouve clairement la même orientation profonde que celle qui anima le Nahj al-Balaghah. Ici, comme là-bas, Dieu apparaît comme le garant suprême de l'égalité fondamentale entre les hommes. Mais, en fait, ceci ne concerne-t-il pas une ressemblance de structure plutôt générale? Il est évident que la lecture d'un préambule ne justifie en rien des conclusions très précises. Au maximum, il permet une première orientation qui, toutefois, n'est pas sans signification. En effet, nous pouvons dorénavant déjà confirmer que nous n'aurons pas affaire à un système anti-humain. Parce qu'il nous est impossible d'analyser un par un les 175 principes, qui forment ensemble la Constitution proprement dite, nous nous sommes vus restreints à en choisir quelques-uns. Nous nous sommes efforcés à relever les plus importants, compte tenu de notre recherche actuelle.

du verdict par les deux arbitres, qui, après le cessez-le-feu de Siffin, furent investis pour examiner la question de la légitimité ou non du meurtre de 'Uthmân. Ce qui étonne, c'est qu'on n'a historiquement rien, ou presque rien là-dessus. La formulation exacte de la sentence finale ne semble nulle part être conservée. En plus, un bon laps de temps avant la promulgation officielle à 'Adruh, les deux arbitres se seraient déjà réunis avec un petit comité à Dûmat al-Giandal, mais s'y seraient abstenus de communiquer clairement leur décision (-il est à noter que dans cette hypothèse la bataille de Nahrawân se situe entre les deux réunions (37). Enfin une ambiguité semble avoir caractérisé les paroles et les circonstances de la publication. Ajoutons à tout ceci que 'Alî se sentit profondément trahi, et que les partisans de Mu'âwiya proclamèrent celui-ci khalife. Par conséquent, nous ne pouvons que conclure que l'arbitrage manqua de toute évidence de clarté, et qu'il dépassa probablement le cadre strict auquel il devait se tenir selon l'accord conclu. Rappelons que pour 'Alî l'essentiel ne résidait pas dans la solution à donner au dossier de 'Uthmân, en tant que tel, mais dans la reconnaissance de la sharî'a comme seule base de la foi. Au moment de la trêve, en tant que vainqueur moral, il se crut sans aucun doute définitivement rassuré là-dessus. Son refus d'accepter le verdict d''Adruh nous paraît émaner du fait qu'il dépassa de nouveau l'interprétation stricte de la sharî'a, qui lui fut si chère. En même temps, nous pouvons noter que si une communication eut déjà lieu quelque temps avant à Dûmat al-Giandal, elle fut de telle nature qu'elle ne provoqua ni consternation, ni inquiétude chez 'Alî, mais lui apporta plutôt une tranquilité -lui permettant ainsi de s'occuper de la résistance extrêmiste kharidjite. Alors il nous semble possible, voire probable, que des raisons essentiellement religieuses, et non l'ambition politique personnelle, voire la conservation du pouvoir khalifal, l'ont amené à reprendre le combat contre Mu'âwiya.

Il ne put mener cette tâche à sa fin, comme il fut lui-même victime d'un meurtre, commis par un extrémiste kharidjite au moment où il se rendit à la mosquée pour la prière -et cette circonstance de sa mort typifie à notre avis de façon très juste le caractère hautement spirituel et religieux de ce grand homme.

Voici le moment arrivé pour reprendre la question du début, à savoir pourquoi 'Alî n'a pas accédé au pouvoir khalifal tout de suite à la mort du prophète? Tout nous donne à penser qu'il considéra sa tâche première d'être le garant de la foi pure -ce qui ressort de toute évidence des événements que nous venons d'analyser. Elle fut en soi si immense, que 'Alî l'estima probablement suffisante en soi. Cela semble être confirmé d'une façon plus que significative par l'hésitation évidente, qui entoure son acceptation du pouvoir khalifal après le meurtre de 'Uthmân. Nous inclinons donc vers la thèse qu'il renonça de son plein gré au pouvoir politique khalifal lors des règnes de ses trois prédécesseurs. Par conséquent, il semble avoir accepté une certaine séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Mais ne nous mésentendons pas. La base de la loi révélée dut être entièrement respectée par les tenants du pouvoir politique -lui ayant l'obligation de le rappeler sans cesse, et d'apporter en cas dû les corrections nécessaires. Son

une victoire pour 'Alî, non militaire (qui très probablement fut à sa portée à ce moment précis), mais très spécifiquement morale. Les fondements mêmes du pouvoir khalifal, tels que 'Alî les avait explicitement défendus, furent ainsi - indirectement, reconnus. Le principe même de son khalifat semble dorénavant hors de discussion. Dans cette perspective, la demande de rouvrir le dossier du meurtre de 'Uthmân ne put guère l'inquiéter (et cela d'autant moins si on inc[illegible] Basrah en faveur de la thèse du meurtre légitime). En plus, y consentir permit de mettre fin au versement cruel de sang de coreligionnaires. Pas la naïveté, mais la conviction d'une victoire morale, ainsi qu'une volonté de paix poussèrent donc à notre avis 'Alî à accepter les propositions d'arbitrage de la part de Mu'âwiya. Si certains de ces hommes s'y opposèrent, et finirent par le quitter en constituant le mouvement du kharidjisme, c'est que pour eux Dieu a ordonné de combattre les rebelles, et que par conséquent on ne peut pas conclure un pacte de quelque nature qu'il soit avec eux. C'est en cela que réside le véritable sens de leur fameux «lâ hukm illâ lillâh», comme Veccia Vaglieri (36) l'a bien démontré. Pourtant, il nous semble qu'elle ne met pas assez en relief que cette thèse kharidjite implique que quelqu'un qui a été qualifié de rebelle, le reste toujours -donc qu'il ne peut pas s'en repentir. Tout acte de pardon, au moins en ce qui concerne une faute pareille, y est exclu. Mais cela n'est-il pas contraire à la Miséricorde, tellement accentuée dans la shari'a? Il ne fait pas de doute que 'Alî par contre posséda un sens profond de la clémence -prouvé par son comportement après la bataille du Chameau. Pour lui, pardonner le plus possible fait visiblement partie intégrante de la shari'a -de la même façon que dans le Nahj al-Balâghah. Son interprétation de la shari'a est incontestablement plus sensible aux faiblesses humaines que la kharidjienne.

Mais ces propos ne sont-ils pas contredits par le véritable massacre de Nahrawân -le quatrième grand événement de sa vie politique? Tous les historiens concordent à affirmer qu'aucun kharidjite n'en sortit vivant. Mais est-ce 'Alî lui-même qui donna l'ordre de les tuer jusqu'au dernier homme? Nous ne le croyons pas, parce que ça correspond mal avec la personnalité pacifique et religieuse, qui est partout ailleurs la sienne. En plus, ces mêmes historiens sont unanimes à faire état de sa détresse profonde quand il constata le désastre que cette bataille meurtrière avait causé, ce qui rappelle parfaitement son attitude après la bataille du Chameau. Alors pour expliquer le drame de Nahrawân, il ne reste à notre avis que l'alternative suivante: ou bien les troupes de 'Alî agirent de façon beaucoup plus violente que leur fut ordonné par lui, ou bien les kharidjites, se comportant en fanatiques frénétiques, se suicidèrent en quelque sorte, en se jetant aveuglement sur les armes de leurs adversaires. Un argument décisif d'ordre historique ne semble pas présent pour se prononcer objectivement en faveur d'une de ces deux possibilités. Tout au plus peut-on constater que ce fut le noyau dur des kharidjites, qui s'y trouva, et qu'un acte extrême est donc bien concevable dans son cas. Mais pour notre recherche, il suffit de retenir qu'il est hautement improbable que 'Alî lui-même ordonna cette tuerie.

Un dernier événement, qui a un rapport direct avec les deux batailles de Siffîn et de Nahrawân, mérite notre attention particulière, je veux parler de la publication

essentielle invoquée par Mu'âwiya pour justifier son attitude fut l'exigence de l'application de la loi du talion dans le cas du meurtre de son oncle 'Uthmân. Si les négociations, précédant la bataille du Chameau, se furent pratiquement conclues par le caractère illégitime du meurtre, alors 'Alî n'aurait-il pas pu facilement établir un accord avec son rival? Sinon il faut supposer que les régicides exercèrent le véritable pouvoir, et que lui ne fût plus qu'une marionnette dans leur main? Mais est-ce raisonnable? Comment expliquer alors que la grande majorité de ses adeptes se montreront plus tard favorables au recours à l'arbitrage entre lui et Mu'âwiya? En outre, 'Alî, dont tous les commentateurs reconnaissent la rigueur et la sincérité religieuse, n'eut-il pas été plus que tourmenté par sa conscience en cas pareil, et ne se serait-il pas plutôt retiré des affaires politiques? Par contre, si le presqu'accord alla dans l'autre sens, comme il nous semble probable, il est tout à fait logique qu'il exigea la soumission inconditionnelle de Mu'âwiya. Alors, sa marche vers Siffin s'explique comme résultant d'une décision ferme, car basée sur la conviction que le droit fondamental fût en danger.

Avant d'entamer le combat véritable, il semble bien qu'il y ait eu un ultime effort de négociation (34). Cela se fait facilement concilier avec le caractère pacifique très prononcé de 'Alî. En plus, pour lui, affronter d'autres musulmans fut toujours une cause grave et triste -comme en témoignent toutes les sources. Que la bataille eut quand même lieu, et qu'elle fut extrêmement violente, indique que d'éventuels contacts préalables avaient confirmé l'opposition diamétrale entre les thèses défendues par les deux camps. Mais il nous semble qu'il y eût plus. En effet, à Basrah les deux partis opposés s'étaient visiblement mis d'accord dès le début des négociations sur ce qui servit de base de discussion: la sharî'a. Nous pensons qu'à Siffin même cela fut sujet à discussion, -la sharî'a représentant une base trop restreinte pour le parti de Mu'âwiya. Non qu'il la jugea superflue, bien au contraire (35), mais il semble déductible de son comportement qu'il la considéra comme trop limitée pour juger; et donc aussi pour gérer les affaires politiques concrètes. Sa conception de la politique fut clairement moins théorienté que celle de 'Alî. Si notre interprétation s'avère juste, la confrontation de Siffin ne fut pas le simple résultat d'une divergence d'appréciation d'un fait historique -le meurtre de 'Uthmân, mais celle d'une divergence beaucoup plus fondamentale concernant le rapport entre Sharî'a et action politique concrète. Pour 'Alî, ce rapport fut extrêmement étroit, tandis que pour Mu'âwiya, il le fut nettement moins. L'enjeu fut donc énorme, ce qui rend compréhensible la véhémence du combat.

Selon ce même ordre d'idées, un autre événement de Siffin, bien connu de tous les commentateurs -celui de la fixation par les soldats de Mu'âwiya de feuillets du Coran à la pointe de leurs lances, n'apparaît plus aussi étonnant, aussi énigmatique, aussi extravagant ou fabuleux qu'il le paraît pour la plupart des historiens, occidentaux du moins. En effet, ce célèbre geste peut se comprendre alors comme un signe de la part de Mu'âwiya de son acceptation désormais de la sharî'a comme seule base de discussion. De toute évidence, cela constitua en soi

gens, qui défendirent visiblement la cause de 'Uthmân. Ainsi, volonté de paix *et* respect de la sharî'a -deux éléments qui sont omniprésents dans le Nahj al-Balâghah- poussèrent 'Alî à accepter le dialogue avec ses opposants, plutôt que de les confronter avec les armes.

Que la bataille eût quand même lieu, aucun historien en accuse 'Alî personnellement. Certains suggèrent qu'il fût trompé par les *nuffâr*, qui se trouvèrent avec lui, et qui, craignant qu'un accord mènerait à leur perte, auraient entamé les hostilités, tout en profitant d'un désordre provoqué par eux-mêmes. Tout se serait passé alors à l'insu de 'Alî. D'autres, par contre, parlent d'une attaque-éclair des rebelles comme événement provocateur de la bataille. Dans ce cas, 'Alî ne pût à juste titre leur donner sa confiance. Si cette deuxième interprétation est entièrement favorable à 'Alî, il ne manque pas d'intérêt de constater que la première ne lui est pas tout à fait défavorable. En effet, elle contient au grand maximum une légère approche à son adresse, i.e. d'avoir perdu le contrôle d'une partie de ses troupes, mais elle continue à lui reconnaître une volonté de pacification. Néanmoins, la différence entre les deux versions n'est nullement accidentelle. La première implique que la discussion en cours s'approcha d'une conclusion défavorable aux régicides, tandis que la deuxième suppose clairement l'inverse Sans que cela ne constitue une preuve suffisante, l'attitude que 'Alî prit vis-à-vis de Mu'âwiya, comme nous l'expliquerons plus loin (33), nous fait pencher vers la seconde version. Nous concédons bien volontiers que notre penchement ne se défend que dans la mesure où la ligne du comportement de 'Alî se caractérise par la continuité. Nous optons ainsi pour la simplicité, tout en reconnaissant que l'histoire humaine s'avère souvent complexe. Faute de preuve de falsification ou de fabrication, la première alternative reste donc historiquement possible, bien qu'à nos yeux peu probable.

Signalons un dernier point important de la bataille du Chameau: l'attitude du victorieux 'Alî vis-à-vis des battus. Toutes les sources sont unanimes à reconnaître qu'elle fût extrêmement clémente. Il épargna non seulement 'Aisha, mais lui permit même de rentrer chez elle. Il interdit à ses troupes tout pillage et toute mise en esclavage des enfants ou des femmes des vaincus. Il déplora la mort de ses anciens 'frères musulmans'. On y découvre un témoignage vif de son attachement à la communauté, réunie dans la foi, et en même temps à son esprit de réconciliation.

Mais la bataille du Chameau ne fut malheureusement pas la dernière, ni même la plus dramatique de sa vie. Cela fut indéniablement celle de Siffîn, qui marqua tant l'histoire de l'Islam. Nous nous bornerons simplement à en analyser quelques éléments, qui nous semblent typiques pour une bonne saisie du comportement politique de 'Alî. Constatons d'abord que le refus prolongé de Mu'âwiya à prêter serment à 'Alî, et donc de se soumettre à lui, avec en plus les signes précurseurs d'une vraie rebellion armée, obligea en quelque sorte notre khalife à une autre réaction que purement diplomatique. Notons en même temps que la raison

dans ce même conseil. A la lumière de toutes ces données, la seule promesse qui nous semble concevable est elle d'un examen approfondi de tout le problème, avec le consentement logique et inévitable à la punition en cas où leur acte serait jugé illégitime. Toute autre supposition rend difficile, sinon impossible la compréhension du fait que 'Alî reçût l'adhésion des deux partis. Par contre, la nôtre lui accorde la neutralité requise. En plus, elle permet de dégager un comportement plus cohérent de la part de 'Alî dans les trois grandes batailles, qu'il livra par la suite, comme nous le verrons.

Un dernier point délicat entourant l'accès au pouvoir de 'Alî est sa nomination de toute une série de nouveaux responsables Mais peut-elle vraiment étonner quand on sait que certains collaborateurs de 'Uthmân furent connus pour leur oppression? Mais leur remplacement par des proches à lui est de fait plus contestable. Néanmoins, rien ne permet de dire que cela fût le résultat d'un seul souhait d''Alî de favoriser les siens. Il les estima peut-être capables, et surtout comme voués à la Sharî'a Incontestablement, ils ne donnèrent pas tous satisfaction dans ce sens. Les propos de Nahj al-Balâghah, qui semblent bien le produit d'une réflexion post-factum, concernant le danger de nommer des proches comme responsables, semble indiquer que 'Alî en fût conscient (31)

Passons maintenant au deuxième grand événement de la vie politique de 'Alî, la bataille du Chameau Il s'agit sans discussion de la réprimande d'une révolte, dont le véritable instigateur n'est pas facile à déterminer, mais qui est dominée par les noms de Talha, Zubayr et surtout 'Aisha, la veuve du prophète Dès que 'Alî fût au courant de leur conspiration contre lui, il rassembla une armée et marcha à leur poursuite Il les encercla à Basrah aussitôt qu'il disposa de suffisamment d'hommes S'il ne pût agir plus vite, la raison principale en fût l'indécision -produite par une prudence tendant à l'opportunisme- de plusieurs responsables politiques (32), et non un manque de clairvoyance ou de détermination de sa part Il semble plutôt qu'il mélangea dans son attitude pratique une certaine fermeté avec un sens aigu de réalisme ne pas laisser libre jeu à l'ennemi, mais non plus l'attaquer sans s'être assuré du support indispensable à supposer la victoire à portée de la main Pourtant, cette fermeté n'exclut pas la bienveillance Celle-ci se fît clairement jour au moment où 'Alî accepta de négocier avec les rebelles Sait-on y discerner autre chose qu'une volonté de sa part de sauvegarder la paix sans verser du sang? Notons en plus que les pourparlers engagés tournèrent explicitement autour de la question relevée plus haut, à savoir si le meurtre de 'Uthmân fût oui ou non illicite? Si 'Alî y avait donné une réponse définitive, on voit mal pourquoi il aurait rouverte la discussion Par contre, si 'Alî, lors de son acceptation du khalifat, s'était limité à l'examen approfondi du problème, comme nous l'avons expliqué, il est tout à fait naturel de voir réapparaître ce dossier dans ces négociations avec des

diplomatiques pour inciter les 'refusants' à l'acte de soumission, comme il apparaît clairement dans son attitude vis-à-vis de Mu'âwiya -bien que ce dernier ne fût que gouverneur, non un membre du conseil électeur. Par contre, son hésitation à punir les meurtriers de 'Uthmân ne fût-elle pas sans plus une erreur politique grave, sans parler de son caractère moral dubitable? ici, les choses se compliquent sensiblement. En effet, il est impossible de délier totalement l'appréciation politique de celle morale. Or, la communauté musulmane elle-même est profondément divisée sur celle-ci. Néanmoins, tout indique que des larges couches de la population simple fûrent favorables au changement de régime, provoqué par le meurtre de 'Uthmân. S'ils n'y eûrent probablement pas collaboré activement, ils s'en montrèrent au moins satisfaits. Au lieu d'un khalife, non pas oppresseur, du moins très éloigné d'eux, ils eûrent désormais affaire à un qui «leur distribua de l'argent avec une équité dont on le loua, et il satisfit le peuple» (29). Spontanément, ceci nous rappelle les belles lignes du Nahj al-Balâghah, consacrées à l'attention que le souverain doit envers ses sujets. Mais retournons à l'aspect politique. Si effectivement un grand nombre de gens -même si souvent ils ne représentèrent que la classe iférieure (mais ne forme-t-elle pas in fine la base de toute communauté?)- soutinrent, du moins passivement, les meurtriers, ne fût-il alors pas dangereux de punir ceux-ci sans craindre une révolte généralisée? Mais si ceci forma le seul motif, 'Alî eût manqué de vrai courage politique. Pourtant, rien n'est moins sûr. Pour lui dans ce cas le *vox populi* fut probablement aussi le *vox Dei*. Il est clair qu'il avait des doutes sérieux concernant certaines pratiques de son prédécesseur, surtout celles qui fûrent à la base d'un abîme croissant entre pouvoir (riches) et peuple (pauvres). On assista à une oppression indéniable, non pas par lui en personne, au moins par ses collaborateurs. Mais le fait d'opprimer est incompatible avec la Sharî'a, lis: le droit vrai (dans le sens défini par le Nahj al-Balâghah). Cela fût sans le moindre doute évident pour un esprit aussi profondément religieux et imprégné du respect de la loi que celui de 'Alî. La satisfaction du peuple constitua en soi la preuve convaincante d'une oppression passée. Naturellement, il resta la question de savoir si ceci constitua une base légale suffisante pour déclarer le meurtre licite, et ainsi d'innocenter les régicides. Tout laisse à croire que 'Alî n'avait pas encore fixé son opinion là-dessus lors de son accès au pouvoir. Après tout, verser du sang est aussi contraire à la loi, sauf dans quelques cas extrêmes, et donc excessivement rares. Le meurtre de 'Uthmân en fût-il un? Cela n'alla pas de soi pour essentiellement deux raisons: 1°- dans quelle mesure les abus de certains de ses collaborateurs furent-ils imputables à 'Uthmân lui-même? et 2°- la politique de 'Uthmân -n'avait-elle pas contribué à fortifier l'empire musulman? Ces interrogations, et sans doute bon nombre d'autres, ont dû avoir tourmenté 'Alî à ce moment, car pour lui, la Sharî'a domina avant tout. Si cette hypothèse (30) est exacte, nous ne voyons pas comment 'Alî aurait pu promettre à certaines personnes du conseil électeur la punition certaine des meurtriers. En outre, cela semble d'autant plus improbable que ceux-ci eurent des partisans de leur cause

Reprenons ces faits un par un, et donc d'abord l'hésitation à accepter le khalifat. Après la mort du prophète, 'Alî ne semble jamais avoir revendiqué, du moins de façon absolue, le khalifat pour soi. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'a jamais utilisé la force, lis: la lutte armée pour l'obtenir. Ce qui est évident aussi, c'est qu'il jouit d'une grande autorité comme connaisseur et protecteur de la shari'a, la plupart des historiens s'accordant pour reconnaître en lui un homme ayant une spiritualité profonde et vive. A la lumière de ceci, nous sommes tentés de croire qu'il se considéra, tout au long des règnes de ses prédécesseurs, lui-même le garant et la garde de la foi authentique, ou, au moins, un de ceux à qui cette tâche incomba. Son attitude critique vis-à-vis d''Uthmân, qui ne fait pas l'ombre d'un doute, s'explique aisément par ce désir à la pureté religieuse, ce que d'aucuns ont qualifié de rigorisme. En effet, 'Uthmân eût visiblement opté pour une politique pragmatiste, en vue sans doute de renforcer le pouvoir politique central, mais cela se passa indéniablement au détriment de certaines valeurs religieuses -la gloire et les richesses dece monderentrant de plus en plus à l'avant-plan. Les chroniques historiques nous font état de multiples abus de pouvoir politique pendant son règne, surtout de la part de ses collaborateurs proches (gouverneurs, administrateurs et autres fonctionnaires), se traduisant par exemple en appropriation de fiefs et de terrains, appartenant en principe à la communauté entière. Nous avons vu comment le Nahj al-Balâghah condamne de façon véhémente ces pratiques. Tout laisse supposer que 'Alî fit de même (28).

Mais dans quel sens tout ceci est-il révélateur pour l'attitude hésitante de 'Alî, lors de son acceptation du khalifat? Nous estimons pour essentiellement deux raisons: 1°- une partie plus ou moins importante du conseil électeur consista en adhérents inconditionnels de 'Uthmân, et , par conséquent, exigeant non seulement la vengeance de son meurtre, mais aussi la continuation de sa politique - ce dernier point étant tout à fait inacceptable pour 'Alî (à cause des raisons que nous venons de mentionner); 2°- 'Alî craignit probablement qu'en acceptant le leadership politique, il ne pourrait plus veiller à la pureté de la foi, tel qu'il l'eût fait jusqu'alors. S'il accepta néanmoins après quelques jours, c'est probablement par une volonté de pacification. La tension entre partisans et adversaires de 'Uthmân fût de telle nature qu'elle mît en péril la jeune communauté. Cela ne pût échapper à quelqu'un comme 'Alî, qui se fût donné corps et âme pour défendre la nouvelle foi. En consentant à exercer le pouvoir khalifal, il espéra sans doute -mais les faits historiques montrent que ce fut à tort- de rétablir l'unanimité, pas seulement autour de sa personne, mais aussi, sinon davantage, autour de la shari'a. C'est à cause de sa renommée comme connaisseur de celle-ci, plus qu'en raison de sa parenté avec le prophète nous semble-t-il, que le conseil électeur retînt sa candidature.

Pourtant il y eût une hésitation chez certains membres du conseil. Que 'Alî n'ait pas exigé tout de suite leur prestation de sermon ne repose pas nécessairement sur un manque de sens réel politique. En effet, en l'imposant, ne risquait-il pas de tomber dans l'embuscade de l'hypocrisie? D'ailleurs 'Alî utilisa tous ses moyens

2. 'Alî -Quelques lignes de force de sa conduite politique

Quatre grands événements marquent le khalifat de 'Alî, et donc sa vie politique: l'acceptation du khakifat et les trois batailles du Chameau, de Siffîn et de Nahrawân. Bien sûr, l'expérience la plus significative de sa vie se situe sans aucun doute avant tout cela. En fait, elle concerne la mort de Mahomet. Pour lui, probablement plus que pour n'importe quelle autre personne, la question se posa de savoir comment il fallait continuer à gérer la jeune communauté, i.e. comment on pouvait la garder sur les chemins droits de la loi révélée. Le problème de la succession du prophète étant posé, il se vît en plus confronté à la délicate question de savoir s'il dût oui ou non accéder au pouvoir politique, ou s'il pût se contenter d'être le garant de la foi pure. Comme les faits historiques nous montrent sans ambiguité aucune que lui ne fût pas le premier tenant du pouvoir politique après le prophète, on peut légitimement se demander si ça fût contre son gré, ou pas. Cette question capitale mérite un examen approfondi en soi, mais cela dépasserait les limites de cette étude. Néanmoins, nous essayerons d'y donner une première tentative de réponse après avoir terminé, et en quelque sorte en guise de conclusion, l'analyse des quatre grands événements mentionnés plus haut.

Spécifions tout de suite que nous ne nous concentrerons pas sur le détail historique, mais que nous essayerons d'apprécier le comportementpolitique d'Alî pendant ces événements, et de préciser les mobiles de ses décisions prises dans ces circonstances. Nous verrons également si, et en cas positif dans quelle mesure son attitude politique reflète l'idéal du leader politique, tel que nous venons de le décrire à partir de Nahj al-Balâghah. Le risque d'Hineininterpretierung étant réel, voire grand en cas pareil, nous avons essayé de l'éviter autant que possible en nous limitant dans le choix des faits historiques à ceux qui font presque l'unanimité des historiens, de quelque tendance qu'ils soient. En plus, nous sommes partis de l'idée que le comportement pratique, et donç entre autre politique, d'un seul homme décèle en général une ligne directrice continue -un changement ne se produisant qu'en cas d'événement majeur facilement détectable.

Occupons-nous de l'accès au pouvoir d''Alî, et des événements qui l'ont entouré. Quand il fût prié de succéder à 'Uthmân, le troisième khalife qui venait d'être assassiné, 'Alî semble bien ne pas avoir accepté immédiatement sa désignation. Plusieurs historiens (27), surtout Occidentaux, y ont vu un signe de faiblesse politique, voire un manque de personnalité. Ils se sentent confirmés dans leur thèse par le fait qu''Alî refusa de punir sur le champ ceux que l'histoire a appelés les régicides, malgré une forte pression sur lui, et par cet autre fait qu'il n'exigea pas la prestation de sermont d'alliance de tous les adhérents d''Uthmân, lors de son installation comme khalife. Par contre, dans le remplacement de tous les gouverneurs, qu''Alî effectua dès son arrivée au pouvoir, ils ne lui nient pas une certaine fermeté, mais en l'assimilant à l'obstination et en l'expliquant par le seul mobile du favoritisme -les nouveaux nommés appartenant à la famille proche ou lointaine d''Alî.

bien qu'il faut discerner en elle un but pédagogique: une obligation à la réflexion, aussi bien pour l'accusé lui-même, que pour tous ceux qui ont été témoins des faits. Si cette interprétation n'est pas explicitement présente dans le texte, l'extrême prudence dans l'acceptation d'une accusation y est par contre clairement prononcée et hautement accentuée. Au souverain incombe le devoir de rassembler un maximum de témoignages avant de procéder à un jugement, et la fixation éventuelle d'une punition juste et adaptée.

Par conséquent, le leader politique ne sait pas rendre justice quand il se transforme à tort et à travers en 'justicier'. Les faibles ont droit à la magnanimité, ce qui ne veut pas dire l'impunité. Des fautes graves méritent la punition, mais celle-ci doit être conçue de telle façon qu'elle encourage à retrouver le chemin de la voie droite, qui est celui du droit vrai. La justice exige ni favoritisme ni inquisition. Mais le Nahj al-Balâghah se limite-t-il à l'expliquer ainsi en des termes purement négatifs? Nullement! Il contient aussi quelques indications positives.

Il met clairement en évidence que tout le monde doit se voir garanti un *minimum* vital Qu'ils soient mendiants ou pas, ils ont droit à l'assistance publique, i.e. à une partie du trésor public (bayt al-mâl). Remarquons que ce ne sont pas eux qui doivent le réclamer, mais qu'il incombe au(x) responsable(s) politique(s) de la leur fournir. Une recherche active de tous ceux qui sont dans le besoin fait partie de (leur) tâche fondamentale. Ici, on découvre une *interprétation* plutôt maximalisante de la justice.

Celle-ci se confirme là où il n'est pas moins exigé du leader politique que l'établissement des conditions nécessaires et suffisantes en vue de l'épanouissement le plus grand possible de chaque individu par rapport à ses capacités. Il doit promouvoir de toutes ses forces la collaboration positive entre toutes les classes sociales, et à travers elles entre tous les individus. Il doit donc contribuer à assurer un minimum vital *spirituel* -à côté de celui matériel, énoncé quelques lignes plus hautes.

Concluons. L'idéal du leader politique, tel qu'il vient d'être défini plus haut s'avère d'une haute qualité morale et spirituelle. La justice, qu'il doit faire sienne, ne se limite pas à l'absence de causer du tort, mais nécessite un apport actif de sa part dans la réalisation du bonheur individuel de chacun de ses sujets, et ceci aussi bien sur le plan matériel que spirituel. Le pouvoir dont il dispose n'y est pas limité à la gloire ou à la force, mais il se caractérise par l'humilité et la patience, qui apparaissent comme les signes de la vraie grandeur.

Faut-il en conclure que cette théorie est purement utopiste, car étrange à ce qui semble être la conception courante du pouvoir? Mais est-ce celle-ci la seule valable? Qu'une mise en pratique de cet idéal, ou tout au moins une tentative sérieuse et sincère à cela, a été poursuivie par 'Alî, le quatrième khalife, nous essayerons de le démontrer dans les pages qui suivent. Pourtant, à cause de l'extension du sujet, ainsi que de sa nature complexe et délicate, nous nous voyons contraints à y faire les premières constatations et à formuler quelques conclusions provisoires.

à tous et à chacun. Le Nahj al-Balâghah souligne ensuite que rendre justice aux faibles implique une attitude large et miséricordieuse envers eux. Vu à travers le 'golden mean' cela veut dire que le leader politique n'a pas le droit de se constituer en inquisiteur, ni en bourreau. «Que parmi tes sujets celui qui inquisitionne les fautes des gens soit le plus éloigné de toi et le plus détesté par toi. Car si les gens ont des vices, le leader politique est (l'homme) le plus droit (ahaqq) à les couvrir (ou: pardonner: satara). Et n'en découvre pas ce qui fût caché pour toi, car tu dois seulement corriger ce qui est apparent à toi. Dieu jugera de ce qui est caché pour toi. Par conséquent, voile ce dont on a honte autant que tu peux. Dieu voilera de toi ce que tu as aimé à voiler de tes sujets. Délie chez les gens le nœud de tout ressentiment, défais-toi de la cause de toute haine et ignore ce qui n'est pas certain pour toi» (25).

Au lieu de rechercher, ou de faire rechercher les déficiences et les fautes de ses sujets, le leader politique idéal s'efforcera de les voiler le plus possible. Le texte que nous venons de citer le proclame sans ambiguité. Laisse-t-il entendre par là que le souverain peut, voire doit ignorer, ou feindre d'ignorer la plupart des délits ou des négligences, du moins quand ils émanent des gens du 'peuple'? Et en même temps doit-il renoncer à toute sorte de punition? C'est inimaginable, car tout ceci reviendrait à la négation pure et simple du droit même. Pourtant nous avons vu auparavant quelle importance, oui quelle valeur cruciale le Nahj al-Balâghah accorde au droit vrai. Une contradiction aussi flagrante se laisse difficilement concevoir à l'intérieur d'une seule et même œuvre. Par conséquent, il apparaît probable, voire plus que probable que notre texte envisage autre chose qu'une simple suppression du droit. En effet, on peut le comprendre tout naturellement dans un sens nettement moins radical: comme exprimant, ni plus, ni moins, que le leader politique n'a pas à chercher la 'petite bête' partout -ayant des tâches beaucoup plus importantes à effectuer! Donc, dans la mesure où tous ces manquements n'ébranlent pas le fondement même du droit vrai, il est acceptable, et souvent préférable que le dirigeant n'y prête pas une attention exagérée. En étalant une grande compréhension dans ce domaine, il gagnera d'une part très probablement l'estime et le soutien de tous ceux qui en font objet, et il les incitera d'autre part de façon quasi probable à un respect plus profond de l'essentiel du droit -sa clémence les invitant à respecter ce qu'il respecte lui-même. La punition, par contre, sera réservée aux cas graves. Ainsi, elle gardera toute sa signification. Le Nahj al-Balâghah ne la rejette donc pas, mais la réserve plutôt pour des cas précis, tel par exemple celui de l'administrateur ('âmil), qui s'est abusivement approprié des fonds. A son sujet, le Nahj spécifie qu'on doit «lui imposer la punition corporelle, et saisir de lui ce qu'il a obtenu par son acte. Ensuite, il faut le dégrader (litt. le mettre à une place d'avilissement), le stigmatiser de trahison et l'entourer de la honte de l'accusation» (26). S'il est question d'une punition corporelle -en accord avec la shari'a musulmane, il est toutefois à noter qu'un accent particulier est mis sur une punition, qu'on pourrait qualifier de *morale*. Il serait contraire à l'esprit de tout le traité d'y voir un excès de sadisme. Il semble

toujours l'espoir d'autres avantages, à défaut de quoi on se sentira trahi en sa *qualité de favorisé. Le moindre favoritisme risque donc de mettre en route un* engrenage infernal, qu'il est difficile, voire impossible d'arrêter. Le cas concret du fief fonctionne visiblement comme exemple modèle, c'est-à-dire à travers lui le Nahj al-Balâghah condamne tout acte de faveur.

Mais le leader politique ne peut-il pas alors avoir des conseillers ou des collaborateurs proches? Chose pareille est assez inconcevable, et le Nahj al-Balâghah ne l'exige pas. Bien au contraire, il insiste sur le fait que le souverain doit se faire assister dans l'exercice de son pouvoir. Seulement, son choix doit être *déterminé par des exigences de qualité, définies par rapport à la fonction* envisagée. Ceci forme le seul critère objectif valable. Seules les personnes, ayant la compétence requise pour un poste responsable déterminé -qu'il s'agit d'officier, de juge, d'administrateur ou de secrétaire- peuvent être retenues par le souverain *comme candidats acceptables.* Ayant effectué sur cette base une première sélection, il ne fera pas son choix ultime en fonction de ses préférences personnelles, mais se fera plutôt guider par l'estime, dont chacun des candidats jouit chez les gens du commun. Ici, nous découvrons de façon précise et concrète *un élément démocratique* (24) dans la théorie politique du Nahj al-Balâghah. Non que le peuple reçoit un droit à la décision, mais ses jugements et ses avis, par contre, sont présentés comme ayant 'droit de cité' et à être pris au sérieux. Rappelons toutefois que la juste appréciation de l'impact des sujets sur le pouvoir s'est faite lors de l'analyse des droits réciproques entre eux et le souverain.

Retournons au problème des collaborateurs. Une fois désignés, ils doivent être traités correctement par le souverain, c'est-à-dire avec l'estime due, mais sans flatterie. Leur rénumération sera à la fois suffisante et adéquate. Suffisante, elle doit l'être pour qu'ils n'aient pas envie de demander continuellement des surplus, ni de se croiser les bras et n'assumer que la moitié de leur responsabilité. La qualification d'adéquate refère de son côté au fait qu'elle doit être proportionnelle à leur(s) mérite(s). Il est à remarquer que ce genre de rénumération ne contribue non seulement à diminuer sensiblement les demandes de faveur, chacun recevant déjà ce qu'il peut raisonnablement espérer, mais aussi à l'indépendance du souverain, qui n'est ainsi plus rien, de quelque façon que ce soit, redevable à ses fonctionnaires.

Mais le souverain ne peut se limiter à veiller à une rétribution équitable de ses collaborateurs. Il doit autant veiller à ce que les faibles puissent jouir pleinement de leurs droits. A cette fin, il leur prêtera oreille autant que possible. Par la force des choses, cela se fera souvent par l'intermédiaire de certains collaborateurs à lui Ceux-ci doivent faire preuve de capacité et de dignité de foi. Néanmoins, le souverain lui-même doit réserver du temps pour entrer en contact direct avec ses sujets, c'est-à-dire à les recevoir en audience. Par là, il gardera l'humilité et la modestie requises pour ne pas succomber à l'autovénération et pour rendre justice

l'approcher de façon négative. Deux facteurs majeurs, qui empêchent une justice réelle et durable, sont sans aucun doute les fléaux du favoritisme et de l'inquisition. Dans l'un cas comme dans l'autre, on fait atteinte aux vraies capacités des gens. Le Nahj al-Balâghah ne les passe pas sous silence. Les dangers du favoritisme y sont expliqués de la manière suivante: «Personne parmi les sujets ne pèse plus sur le leader politique en matière d'aisance et ne lui est moins utile en cas d'épreuve (que les favoris). Personne n'est plus dégoûté par l'équité, plus trompeur dans ses requêtes, moins reconnaissant en cas de don, plus lent en excuse et plus faible en endurance en cas d'importunités temporaires qu'eux» (21).

Déjà au nom de son (bien compris) amour-propre, le leader politique doit se méfier des inévitables favoris, lis: ses collaborateurs proches. En effet, ils oublient souvent vite les faveurs dont ils ont été l'objet, et ne se soucient guère plus que de leur propre profit. Ainsi, ils ramassent en cas de prospérité un maximum d'avantages pour eux-mêmes, tout en estimant que c'est leur simple droit et qu'ils ne sont donc pas retenus à aucune reconnaissance quelconque. Par contre, quand des problèmes font jour, ils se plaignent, tout en se réservant le droit de se retirer simplement dès que la situation devient trop menaçante. En somme, le jeu du favoritisme risque de se tourner contre le souverain lui-même en cas de crise. Néanmoins, il n'est pas seulement condamné à cause de ce motif égocentrique. Il l'est aussi en raison d'un aspect social, et donc de justice. Il n'étonnera personne que le droit vrai y fonctionne comme point de départ. «Impose le droit vrai à qui il incombe, qu'il soit proche ou loin de toi. Sois patient en cela, et sois-y attentif, de quelque façon que cela puisse toucher tes relatifs ou tes favoris» (22).

En matière de l'application de la loi fondamentale, le leader politique ne peut faire aucune distinction entre ses sujets. Il a l'obligation de veiller à son strict respect. Il n'en peut exempter qui que ce soit, même pas -ou faudrait-il dire: surtout pas?- celui qu'il estime le plus. En agissant de la sorte, il saperait la base essentielle de l'existence humaine. Il s'agit donc d'une exigence fondamentale - somme toute presqu'allant de soi. C'est pourquoi sans doute le Nahj al-Balâghah ne se limite pas à cette affirmation première. Voulant enraciner radicalement toute forme de favoritisme, il requiert de ne jamais accorder une faveur, si minime soit-elle. «N'offre pas à un de tes adhérents ou de tes protégés un fief. Ne le fais pas (ainsi) désirant (de pouvoir obtenir) de toi l'acquisition d'un terrain. (Ce genre d'acquisition) risque de nuire aux gens qui abordent le terrain (accordé), (surtout) en matière d'irrigation ou des services communs -(des tâches) dont la charge est (la plupart du temps) imposée par les favorisés aux autres» (23). Bien que l'octroi d'un fief peut être en soi considéré comme une faveur plutôt mince, et donc inoffensive, il contient néanmoins aussi en soi les germes d'une injustice. En effet, l'injustice y est en quelque sorte déjà au point de départ, précisément dans la mesure où la faveur -et en ceci elle se distingue parfaitement de la rétribution- dépasse les limites strictes du service rendu ou des mérites démontrés. En plus, cet aspect gratuit est raremen reconnu par son bénéficiaire, qui trop souvent croira avoir affaire à un droit. Enfin, il est évident que la faveur engendrera presque

attitude pareille est donc à la fois à l'encontre de l'intérêt général et en flagrante contradiction avec la base de tout droit -et ceci d'autant plus dans un modèle théo-orienté, car Dieu y figure comme le seul vrai Souverain. «*Si ce que tu as en matière d'autorité engendre en toi l'orgueil ou l'arrogance, alors pense à la grandeur du Règne de Dieu au-dessus de toi et à Son pouvoir sur toi (qui est) selon (un mode) d'après lequel tu ne possèdes pas de pouvoir sur toi-même. Cela apaisera ton indocilité, éloignera de toi ton intempérance et te rendra ce qui s'en était allé de toi en matière de raison. Garde-toi de concurrencer avec Dieu dans Sa grandeur et de Lui (vouloir) ressembler dans Sa toute-puissance, car Dieu humilie tout (homme) envieux de pouvoir, et méprise tout (homme) vaniteux*» (18).

Deux remarques s'imposent ici. D'abord, la proclamation de Dieu comme maître absolu impose à l'homme une modestie fondamentale (même -où faut-il dire: surtout?- quand celui-ci est doué d'un certain pouvoir), sans le réduire pour autant à l'état de marionnette ou de robot. Ensuite, une raison saine suffit à garder la juste modestie, car elle ne peut que rappeler à l'homme sa relativité et ses limites.

Toutefois, le Nahj al-Balâghah ne se limite pas à attirer l'attention du souverain à Celui qui se trouve au-dessus de lui, Dieu, le Créateur du Ciel et de la Terre, mais il pousse son regard aussi vers ceux qui se trouvent en-dessous de lui, ses sujets. Ces deux dimensions ne se trouvent pas en opposition l'une de l'autre. Elles se complètent plutôt. La justice envers Dieu inclut celle envers les hommes. «Agis avec équité envers Dieu et agis avec équité envers les hommes, par le biais (min) de toi-même, de ta famille proche et de tes favoris parmi tes sujets» (19). Le souverain doit utiliser toutes les voies dont il dispose pour rendre aussi bien à Dieu qu'aux hommes ce qu'il, en raison de sa fonction, leur est redevable. Pour y arriver, il peut se faire assister par ses «proches», mais il ne peut pas manquer à s'occuper personnellement des deux pôles, qui, en principe, doivent guider son action. Par conséquent, il n'a pas le droit de se retirer de ce monde pour se plonger dans une contemplation béatifiante de Dieu, car il pêcherait alors par négligence envers ses sujets; il n'a non plus le droit de se submerger dans son action politique, tout en se soustrayant aux rituels prescrits, car il pêcherait alors par inattention à Dieu. Le modèle théo-orienté n'est donc nullement un système unilatéral, où il n'y aurait qu'un intérêt exclusif pour Dieu. l'homme y garde une valeur considérable, même s'il ne se trouve pas au centre. Tout extrémisme est clairement évité.

La modération semble d'ailleurs former la devise du Nahj al-Balâghah. «Que les choses les plus aimées par toi sont celles qui représentent le 'golden mean' dans l'action droite, qui sont les plus universelles dans la justice et qui rassemblent le plus l'agrément des sujets» (20). La voie du milieu est déclarée la plus convenable à l'action concrète. Elle est la moins ouverte à la discussion, voire à la contestation. En plus, elle assure un maximum de justice.

Mais cette justice, comment se comprend-elle, et quelles sont ses implications les plus importantes?

Notons tout de suite que ce troisième aspect de l'idéal politique n'est sûrement pas le moindre, mais il n'est pas non plus le plus facile. C'est ce qui nous pousse à

envisage est sans discussion possible de toute autre nature. Pour lui, le tenant du pouvoir doit accorder son pardon chaque fois que cela *est possible*, ce qui veut dire: chaque fois que cela ne nuit pas à l'instauration du droit vrai. Ainsi la miséricorde du souverain est large, mais pas sans bornes -seule la Miséricorde étant infinie.

Ce que le leader politique doit inculquer à ses sujets, ce n'est pas la peur, mais c'est la crainte de la loi. Par conséquent, s'il estime que par sa clémence il amènera un sujet bien déterminé à un plus grand respect des lois fondamentales, et en même temps à une plus grande collaboration à l'érection d'une vraie communauté, il n'hésitera pas à l'appliquer. Par contre, s'il est convaincu du contraire, il ne tardera pas à lui imposer la punition légalement prévue. S'il tient tout cela à cœur, il ne devra jamais «se repentir d'un pardon (accordé), ni se réjouir d'une punition (donnée)» (12). L'accord du pardon (ou de la punition) doit donc se faire d'une façon responsable par le souverain. Mais cette responsabilité ne peut pas se traduire en mesquinerie -et c'est cela, nous semble-t-il, l'essentiel du message du Nahj al-Balâghah. Un tel sens de la responsabilité n'est guère concevable sans l'acquisition préalable d'une totale maîtrise de soi-même. «(Il ne faut jamais) se hâter à agir par impulsion, car tu peux trouver une autre issue» (13). Les réactions émotionnelles, telles que la colère, la peur, la joie, etc. ne permettent jamais une réponse adéquate à une situation donnée. La justice exige un esprit calme, c'est-à-dire raisonnable, faute de quoi la bestialité risque de l'emporter. Le Nahj al-Balâghah exhorte tout prétendant leader politique ainsi: «Contrôle tes désirs et abstiens-toi de ce qui est interdit pour toi, car l'abstention est le mi-chemin entre ce qu'on aime et ce qu'on déteste» (14). Il est donc conseillé à un tel prétendant de ne pas se faire guider ni par ses amours, ni par ses haines naturelles. Toutefois, notons avec M. Abduh (15) qu'il n'y est pas dit que tout ce qu'on aime est nécessairement mauvais, parce qu'objet de désir. Ce qui y est vraiment mis en évidence, c'est la nécessité du «golden mean» (16), qui implique un refus continuel des extrêmes. Si le leader politique perd la raison, il perd en même temps le sens de ses actions et de ses décisions. Il instaurera alors le chaos (soit par une oppression brutale -dictature; soit par un laxisme général -anarchie). La modération convient donc au vrai leader politique.

Tout homme raisonnable sait ce qu'il fait, bien qu'il soit tout à fait conscient de ses propres limites. Cette dernière caractéristique nous révèle une deuxième exigence capitale, qui est posée à tout tenant du pouvoir: l'humilité profonde. «par rapport au bien-être du peuple ('inda sâlih al-nâs), les cas les pires de leaders politiques sotn ceux où on peut supposer en eux un amour de gloire, et où on peut attacher leur autorité (amr) à l'orgueil» (17). Si le leader politique se limite à s'élever lui-même, à assurer sa propre fortune, à se considérer comme un presque-Dieu, et a fortiori comme un dieu, il ne rate pas seulement l'essentiel de sa fonction, qui consiste à promulguer le bien-être de tous ses sujets, mais il s'oppose aussi au vrai droit, qui exige un respect mutuel entre tous les hommes. Une

et sujets, rappelons que pour le Nahj al-Balaghâh, le pouvoir ne se définit pas en termes de force, mais plutôt de bienveillance, et qu'on y plaide pour une collaboration active et positive entre les tenants du pouvoir et ceux qui y sont soumis. Même en dehors du modèle théo-orienté, dans lequel cette théorie s'inscrit explicitement, elle garde indéniablement toute sa valeur et toute sa validité.

Mais cet idéal politique, comment peut-il se concrétiser dans le leader politique? Que peut-on espérer, voire exiger de lui?

B. Le type idéal du leader politique

Même si une collaboration constructive doit caractériser les rapports entre le leader politique et ses sujets, comme nous venons de le voir, une plus grande responsabilité revient au premier. S'il ne doit pas se constituer en oppresseur, il est néanmoins appelé à pleinement assumer son rôle de guide. Lui, et personne d'autre, a la charge des décisions importantes de l'Etat. Bien sûr, une consultation préalable des sujets y est permise, mais elle ne peut jamais servir d'alibi ou d'excuse. En plus, le souverain doit se porter en exemple. Comment ferait-il respecter la loi, si lui-même s'en dérobe? Il est donc indispensable qu'il s'applique en premier lieu à connaître cette loi, aussi bien selon son extension que selon sa qualité, et qu'ensuite il la met en pratique lui-même. Par conséquent, il doit -et l'aspect théo-orienté resurgit pleinement ici «craindre Dieu, préferer (au-dessus de tout) de Lui obéir et de suivre ce qu'Il a commandé dans son Livre en matière d'obligations et de recommandations» (10). Il ne peut donc se contenter des grandes lignes du droit vrai. Au contraire, il fait partie de ses devoirs politiques de l'interpréter de façon maximaliste, c'est-à-dire qu'il doit continuellement rechercher tout acte, qui contribue au vrai bonheur humain. Sa soumission à la loi doit être plus totale et plus radicale que celle de ses sujets. Il ne se trouve en rien élevé au-dessus de la loi!

A partir de cette donnée fondamentale, l'attitude correcte du vrai leader politique laisse se préciser davantage. Le Nahj al-Balâghah (11) semble le concevoir en trois points majeurs: 1) magnanimité, résultant d'un contrôle de soi-même; 2) humilité; 3) justice, fruit d'une certaine modération d'action. Regardons-les un peu plus en détail.

Déjà dans la partie précédente, nous faisions état de la nécessité pour le leader politique de se montrer magnanime, c'est-à-dire d'être large au pardon et à la clémence. Qu'il faut comprendre ceci dans un sens maximaliste, le texte de Nahj al-Balâghah le fait clairement apparaître, en précisant que la faute à pardonner peut résulter d'une erreur, mais aussi d'un acte volontairement commis. Pourtant, ne nous méprenons pas sur la portée de cette affirmation. En laissant toute transgression de la loi impunie l'anarchie ne serait être évitée, et ainsi la fonction de souverain même perdrait toute sa signification. Ce que le Nahj al-Balâghah

vient d'être indiquée, ne se limite-t-elle pas en fait aux seuls croyants? Comme ceux-ci se sont -au moins en principe- pleinement soumis à la Loi divine, il est évident qu'ils sont eux aussi les premiers concernés. Une attitude clémente de la part du (des) leader(s) politique(s) formera pour eux sans doute une exhortation à s'engager plus radicalement dans la réalisation du droit vrai, du moins si une telle attitude est accompagnée d'un sens réel de la responsabilité. Toutefois, les sujets qui se confessent non-musulmans, voire non-croyants semblent eux aussi y avoir droit. En plus, un droit à garder leur identité ne constitue, en quelque sorte que ce soit, un danger réel de déstabilisation ou de subversion du droit vrai. Ainsi, la prudence est davantage requise dans ce cas, mais elle ne reste nénanmoins secondaire à l'exigence capitale de tolérance, comme le passage suivant le montre: *«J'ai examiné leur cas (i.e. les Mages -le «je» faisant référence à 'Alî) et je ne les ai pas trouvés être une partie intégrante de la vraie communauté (ahl), parce qu'ils ne peuvent pas être amenés plus proches à cause de leur idôlatrie. Mais (je n'ai pas trouvé) non plus qu'ils (doivent) être écartés ou sévèrement traités, et cela en raison de leur pacte (avec nous). Par conséquent, revêtis-les d'une robe de tendresse, mélangée d'une part de rigueur. Varie (ton attitude) envers eux entre la sévérité et la clémence, et mélange (ton comportement) envers eux entre l'approchement et l'éloignement, comme Dieu le veut»* (8). Malgré une certaine mise en garde, se traduisant dans une exigence de rigueur, l'accent dominant est indéniablement celui de la bienveillance, voire de la clémence. En plus nous ne pouvons que constater qu'il n'y ait nulle part question de faire pression sur les Mages afin qu'ils abandonnent leur foi, tout au moins une pression de nature violente. Dans la mesure où ils se font guider dans leurs vies par le droit vrai, ils peuvent attendre une même attention et un même pardon que les croyants de la part du souverain. La tolérance ne trouve ses limites que là où une opposition explicite et radicale se manifeste. Mais soulignons une nouvelle fois que pour le Nahj al-Balâghah la loi divine est en soi le porteur des droits fondamentaux de l'homme. Par conséquent, on ne peut pas la nier, sans faire atteinte à ceux-ci. Notons une fois de plus que l'orientation vers Dieu, qui forme la base du modèle politique défendu dans notre texte, n'implique nullement une dénégation de l'homme, ni de ses libertés ou droits fondamentaux. Bien sûr, il est vrai que par rapport à l'état laïque, les limites de la tolérance morale s'y avèrent plus restreintes, car basées sur une loi révélée bien précise. Ainsi, les leaders politiques qui appliquent en fait ce modèle, devront veiller à ne pas restreindre davantage ses limites au *risque* de tomber dans une intolérance insupportable (au contraire, ceux qui appliquent le modèle laïque devront veiller à éviter une trop grande permissivité, au *risque* d'une tolérance insupportable, car contraire au bien-être réel de l'homme) (9). La modération est donc requise, et cela dans les deux modèles évoqués. D'ailleurs, si l'on l'applique, il nous semble qu'ils se rapprochent sensiblement -le bonheur de tous ensemble et de chacun en soi constituant dans les deux cas le but final, sans que pour autant qu'ils s'identifieraient complètement.

En guise de conclusion de cet exposé sur les droits réciproques entre souverain

mais non sans avoir préalablement épuisé tous les autres moyens), amenant sa destitution, apparaît selon cette même logique non seulement légitime, mais sans plus obligatoire. Mais n'oublions pas que ceci ne sort que d'une déduction (logique, il est vrai) et que la condition requise est une violation flagrante du droit fondamental (5).

Retournons maintenant aux affirmations plus explicites de notre texte. La relation entre gouvernant et gouverné y est présentée comme une véritable symbiose. Ibn al-Hadid, le célèbre ancien commentateur du Nahj al-Balâghah, la compare à celle qui existe entre l'esprit (rûh) et le corps (jamâd) (6). Leur interdépendance est radicale -ne laissant aucune place à un dualisme quelconque, même si l'un dirige quelque part l'autre. L'esprit ne sait pas se manifester sans le corps, et le corps ne sait pas vivre sans l'esprit. De même, le souverain ne sait prendre 'corps' sans ses sujets, et les sujets ne savent pas 's'animer' sans leur souverain.

Mais il y a plus. De par leur nature humaine commune, souverain et sujets sont foncièrement égaux. Le Nahj al-Balâghah y insiste: la fraternité dans la religion, ou du moins le caractère commun d'être créatures de Dieu fonde l'égalité entre celui qui exerce le pouvoir et ceux qui y sont soumis. Ici un nouveau déplacement vis-à-vis des Droits universels de l'homme -et semble-t-il beaucoup plus fondamental- fait surface. Nous entendons bien sûr l'introduction d'une référence explicite à Dieu dans le concept même de l'homme. Contrairement à la Déclaration universelle, le Nahj ne laisse pas ouvert la question de l'origine humaine. Pour lui, l'homme ne se comprend pas, mais alors absolument pas sans Dieu. Cette affirmation y figure comme une donnée primitive, et donc non sujette à discussion. Alors, peut-on, voire doit-on y discerner un signe d'intolérance? Rien ne l'indique. En effet, Dieu, étant le seul et vrai souverain, s'élève en cette qualité au rang de garant absolu de l'égalité fondamentale entre tous les hommes. D'une part, ils font tous objets de Sa miséricorde et de Sa magnanimité; d'autre part, ils ont tous, sans distinction, à se conformer au Droit vrai, qui constitue en quelque sorte Sa directive politique. La tâche première de tout homme -qu'il soit tenant du pouvoir ou pas- s'avère ainsi être un respect total et profond de la Loi divine, comprise comme la loi, et la seule loi, qui promulgue véritablement le bonheur humain. Par conséquent, l'humanité de l'homme n'est nullement bafouée. Bien au contraire, on découvre un appel constant à une grande compréhension de la nature humaine -même en ce qu'elle contient de faiblesses. Si l'application de la Loi divine, i.e. du Droit vrai, ne permet qu'une interprétation stricte, une largeur de cœur, par contre, est prônée dans la punition des transgressions. A l'instar de la Miséricorde divine, l'homme est incité au pardon. «*Accorde-leur* (i.e. *tes sujets*) *ton pardon et ta miséricorde dans la même mesure que tu aimes que Dieu t'accorde Son pardon et Sa miséricorde*» (7). Cette invocation au souverain parle de soi.

Pourtant, une nouvelle interrogation s'impose ici. L'attitude généreuse, qui

chaque individu -qu'il soit souverain ou sujet. Par conséquent, il n'a rien d'accidentel ou de secondaire. Le mettre entre parenthèses revient à supprimer le droit tout court. Il représente donc le droit fondamental par excellence. En tant que tel, il évoque d'une certaine manière ce qu'on a coutume d'appeler dans le monde actuel «les droits de l'homme» (3). Là, comme ici, l'épanouissement maximal de chaque individu est au centre du focus. Là, comme ici, l'égalité fondamentale entre tous les hommes est élevée au rang de principe-directeur de tout droit.

Plus que la Déclaration universelle des Droits de l'homme, le Nahj al-Balâghah semble pourtant mettre l'accent sur l'obligation de collaboration active. L'ouverture positive du droit -et non sa pure restrictivité par le biais exclusif d'interdictions- y est placée explicitement et radicalement dans la dimension sociale de l'entraide. Ainsi, chacun a, à côté de son propre droit au bonheur, aussi le devoir de coopérer activement à celui des autres, au moins dans la mesure de ses moyens.

Appliqué au problème du pouvoir, cela signifie qu'aucun leader politique peut se limiter à, ou se contenter de sa réussite personnelle. Il trompe ses sujets, et en même temps, il se trompe, quand il estime se suffire à lui-même dans l'exercice de sa fonction. L'établissement d'une société juste et équitable ne peut pas émaner que des seuls puissants. Au contraire, un apport de tout citoyen est absolument requis. Ainsi, le vrai souverain sera toujours à l'écoute -au sens plein de cette expression- de ses sujets, dans la double perspective de les aider et d'obtenir de l'aide d'eux. Ne nous mésentendons pas. Le Nahj al-Balâghah n'exige nullement que le tenant du pouvoir fait dépendre ses décisions, a fortiori l'exécution de celles-ci de l'accord de ses sujets. Ceci serait le vider entièrement de sa fonction essentielle, le pouvoir réel revenant alors aux sujets. Ce qui est en réalité visé, c'est qu'il n'a d'aucune façon le droit d'émettre ou de négliger des suggestions utiles. Il ne peut donc ni ignorer le peuple, ni se réfugier derrière lui en cas de défaillance. Par contre, il est bien en droit d'attendre de lui un effort maximal en vue de constituer une communauté authentique, et donc le peuple a ici sa propre responsabilité à assumer. Il s'ensuit qu'aucun sujet ne peut se cacher derrière un ordre émanant du pouvoir pour s'excuser d'actes, contraires au droit vrai. Le fameux «Befehl ist Befehl» (4) est tout à fait illégitime et inconcevable dans cette conception du pouvoir, défendue par le Nahj al-Balâghah. En effet, dans son optique rien d'autre que le respect du droit vrai ne peut guider le comportement des hommes de façon absolue. Les directives du pouvoir ne viennent qu'après cela. On ne s'y soumettra que dans la mesure où elles apparaissent conformes à ce droit fondamental. Bien que le Nahj al-Balâghah ne le dit nulle part explicitement, la logique de son exposé oblige à conclure que dans le cas contraire la désobéissance s'impose, tout en évitant de par là même le souverain à réviser son ordre ou, éventuellement, l'ensemble de son attitude. Si celui-ci fait démonstration d'une méprise totale du-dit droit, une révolte (même sanglante! -

Le Nahj al-Balâghah prononce ainsi le principe de base, réglant les relations entre gouvernants et gouvernés. Ni le tenant du pouvoir, ni son assujetti ne puissent se comprendre l'un sans l'autre. En soi, ceci n'a bien sûr rien de spécial. La définition même de gouverner et de pouvoir implique inévitablement une relation entre quelqu'un qui l'a et quelqu'un qui le subit. Mais notre texte ne se limite pas à cette trivialité. Il mentionne explicitement l'existence d'un *droit* réciproque. Toute forme d'auto-cratie, toute définition du pouvoir politique en simples termes opposés d'ordonner et d'obéir, est ainsi radicalementécartée.Ce qui prime n'est nullement un rapport de force. Bien au contraire. Il y a une très forte mise en évidence de leur inter-dépendance fondamentale. Ceci mène tout naturellement au respect de son identité en tant qu'être humain. Si l'instauration et la gestion d'une société n'est pas possible sans l'établissement d'une structure de pouvoir, elle n'est non plus possible si elle est basée sur une association de tous ses membres. En défaut de cela, la société perd sa véritable raison d'être: maximaliser les chances de chaque homme pour s'épanouir le plus pleinement possible. Le devoir pour chacun à garantir aux autres la-dite possibilité d'épanouissement, implique corrélativement un droit à la meilleure réalisation de soi-même. Notre texte explicite ce devoir par rapport au souverain comme intégrité morale, et par rapport aux sujets comme rectitude. Nous verrons plus loin ce que cela implique concrètement. Toutefois, déjà ici, nous pouvons l'expliquer dans les deux cas comme une action, qui consiste à veiller, voire à contribuer au bonheur de l'autre. En d'autres mots, le bien-être de chaque individu, tel quel, doit constituer le but final de tout système véritable de pouvoir politique. Tout un chacun doit se sentir respecté à la place à laquelle il se trouve. Mais cette place n'a-t-elle pas souvent, et même peut-être toujours été imposée? Dans n'importe quelle société existante ne découvre-t-on pas des gens qui se sont injustement -par intrigue, par mensonge, etc- accaparés de certaines places, auxquelles par rapport à leurs capacités, ils n'ont pas droit? Ce problème n'est pas passé sous silence dans le Nahj al-Balâghah. Bien qu'il n'en est pas parlé de façon systématique et directe, il y est fait clairement allusion, quand y est souligné la nécessité d'une collaboration entre tous les hommes, tout en spécifiant: chacun selon ses capacités.

«Et parmi les devoirs obligatoires (imposés) par Dieu aux hommes, il y a celui de (se donner mutuellement) du bon conseil selon la capacité maximale, et de collaborer à l'établissement du droit vrai (al-haqq). Aucun homme -aussi grand soit son rang dans le droit vrai et aussi avancé soit son excellence dans la religion (al-dîn)- est au-dessus à ce qu'il coopère à ce dont Dieu lui a chargé en matière de son devoir vrai, et aucun homme, même si les gens le regardent de travers, et (leurs) yeux le méprisent, est sans droit à ce qu'il collabore à cela, ou qu'on lui apporte de la collaboration» (2).

Même si cette sentence s'applique en premier lieu à une donnée religieuse, i.e. la réalisation de la shari'a divine dans sa pleine pureté, elle et aussi politiquement très révélatrice, dans la mesure où elle réclame la collaboration entre tous les hommes pour la mise en pratique du «droit vrai». En raison de ce que nous avons dit plus haut, celui-ci peut valablement se traduire comme le droit au bonheur de

L'IDÉAL POLITIQUE SELON LE NAHJ AL-BALAGHAH ET SES RÉPERCUSSIONS HISTORIQUES

J. JANSSENS, Dr.
Libre collaborateur du
De Wulf-Mansion-centrum, Leuven

1. L'Idéal du leader politique selon le Nahj al-Balâghah

Le Nahj al-Balâghah contient ce qu'on pourrait appeler une philosophie politique. Celle-ci se caractérise à la fois par sa portée universelle et par sa référence constante à la loi divine, telle qu'elle a trouvé son expression dans la shari'a musulmane. Le droit au bonheur de chaque sujet politique, lis: de chaque être humain y est défendu à partir du Souverain absolu, Dieu, le Bienfaiteur Miséricordieux. Par conséquent, il s'y agit d'un modèle politique, dont l'orientation vers Dieu constitue la véritable base. Spécifions tout de suite que cette position ne se traduit pas en termes d'un anti-humanisme, où tout pouvoir est nié à l'homme. Seulement, on y insiste sur le fait que ce dernier ne se peut considérer maître absolu de soi-même, a fortiori ni des autres ou de l'univers. Qu'un tel système de pensée ait un concept très spécifique du pouvoir politique, nul ne s'en doutera. Dans les pages qui suivent nous essayerons de le dégager et de le systématiser, à partir essentiellement de ce que nous considérons être, au moins dans cette perspective, deux textes de base: d'une part, un discours tenu à Siffin, sur les droits réciproques entre souverain et sujets, et d'autre part, la célèbre instruction à Mâlik al-Ashtar an-Nakha'î.

A. Droits réciproques entre souverain (wâli) et sujets (ra'iyya).

«Et le plus grand de ces droits (i.e. des droits des uns vis-à-vis des autres) que Dieu - loué soit-Il, a rendu obligatoire est le droit du souverain sur les sujets, et le droit des sujets sur le souverain. (Ceci) est un devoir religieux (farîdatun), que Dieu -loué soit-IL, a décrété pour chacun par rapport à chacun. Il en a fait un système pour leurs relations réciproques et un honneur pour leur religion. Par conséquent, les sujets ne prospèrent que par l'intégrité morale (salâh) des souverains, et les souverains ne prospèrent que par la rectitude (istiyâma) des sujets» (1).

Dans ce numéro, le lecteur lira plusieurs articles traitant de domaines différents. Dans la partie en langue française, nous lirons une étude du Dr. Janssen portant sur «l'idéal politique de Nahg al Balaghah» et de son côté, Dr. Grégoire Marcho a écrit sur «le mécanisme de la modernisation à l'époque de Mohamad Ali Pacha». En langue anglaise, le lecteur appréciera une étude de M. Haïdar Bammate sur la contribution des musulmans à la civilisation et une étude de M. Raji à propos de l'impact de la pensée moderniste sur le Nigéria musulman.

Dans la partie arabe, les études présentées dans ce numéro se caractérisent par leur longueur. L'étude du savant Ja'far al-Khalili est une vision critique sur les encyclopédies arabes et islamiques. Elle constitue l'introduction de son œuvre «Encyclopédie des Lieux Saints». Quant à l'étude de M. Adel Abdel Mahdi, elle traite des forces ayant élaboré l'expérience économique islamique avant l'intervention du colonialisme dans Dar-al-Islam. La troisième étude écrite par Abdel Razek Hassan Mohamad porte sur les conditions de diffusion de la langue arabe dans la province de Borno en Afrique (Nigéria) et des menaces qui pèsent sur la langue du Coran dans cette région.

«Le Prophète a cru à ce qui est descendu sur lui de la part de son Seigneur. Lui et les croyants: tous ont cru en Dieu, en ses anges, en ses Livres et en ses prophètes. Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes. Ils ont dit: «Nous avons entendu et nous avons obéi» Ton pardon, notre Seigneur! Vers toi est le retour final!

Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter. Le bien qu'il aura accompli lui reviendra, ainsi que le mal qu'il aura fait. Notre Seigneur! Ne nous punis pas pour des fautes commises par oubli ou par erreur. Notre Seigneur! Ne nous charge pas d'un fardeau semblable à celui dont tu chargeas ceux qui ont vécu avant nous. Notre Seigneur! Ne nous charge pas de ce que nous ne pouvons porter. Efface nos fautes! Pardonne-nous! Fais-nous miséricorde! Tu es notre Maître! Donne-nous la victoire sur le peuple incrédule. (La Vache, 285-286).

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux

«Cette communauté qui est la vôtre est une communauté unique. Je suis votre Seigneur! Adorez-moi donc» (Les Prophètes, 92).

«Attachez-vous, tous, fortement, au pacte de Dieu; ne vous divisez pas» (La famille de Imran, 103).

ASSALAMU ALAIKUM

«Nous avons fait de la Maison un lieu où l'on revient souvent et un asile pour les hommes. Prenez donc la station d'Abraham comme lieu de prière» (La Vache, 125).

Ce numéro d'Al Muntaka paraît au cours des mois bénis de Ramadan, Chaaban et Zoul 'Iqda.. Nous demandons à Allah le Très Haut et le Puissant qu'Il veuille accepter la purification de soi de la part des croyants et nous espérons pour les Musulmans des fêtes continues et des victoires durables...

La Comité de rédaction essaie, à partir de ce numéro, de mettre en place un nouveau service aux lecteurs, qui est le résumé des articles choisis parus dans les revues arabes et islamiques. Outre le répertoire que nous essayons de faire paraître dans chaque numéro, nous tenterons, à partir de ce numéro, de résumer des articles choisis, en arabe, français et anglais, afin que le lecteur puisse parcourir les productions des penseurs musulmans, appartenant aux diverses écoles.

A cette occasion, Al Muntaka a l'intention d'élargir le domaine du répertoire des articles et des résumés en ouvrant une nouvelle rubrique qui est la traduction des articles d'une langue à l'autre; et c'est pour cela que nous demandons aux directeurs de rédaction des revues islamiques, qui ont reçu notre courrier à ce sujet, de nous envoyer leur revue, rapidement si possible, afin que nous puissions répertorier les sujets et choisir les articles.. Quant à ceux qui n'ont pas reçu notre courrier, pour une raison ou une autre, qu'ils veuillent considérer ceci comme tel, et nous les remercions d'avance.

TABLE DES MATIÈRES

En arabe

Les articles n'expriment pas nécessairement la position d'«Al-Muntaka» qui demeure, néanmoins, ouverte à toutes les contributions responsables et constructives.

Achevé d'imprimer par C.E.D.I. en juin 1990 (Dhoul Qi'da 1410 H)

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle

Pour l'unité des musulmans
Pour une meilleure connaissance de la pensée Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam
Revue Trimestrielle

Publiée par *(C.E.D.I.)*

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

SIRET 32810025

C.E.D.I.

B P 172 42704 FIRMINY CEDEX - FRANCE

Tel 77891232 - Fax 77564034

Abonnement :

L'abonnement pour 4 numéros est de 240 ff. Abonnement de soutien, les établisements et organisme 400 ff Pour les abonnements spéciaux (pays du tiers monde, Collègues, étudiants .) ainsi que pour les envois par avions, s adresser à la revue

Les cheques sont à envoyer à l'ordre r C E D I, à l'adresse du centre. Les virements bancaires sont à envoyer à l'ordre de (C.E.D.I.) compte NO: 000 200 18663 à l'adresse suivante

Société Générale
7 Rue Gambetta
42702 Firminy Cedex

Photos de la couverture Voir pages 88 - 94

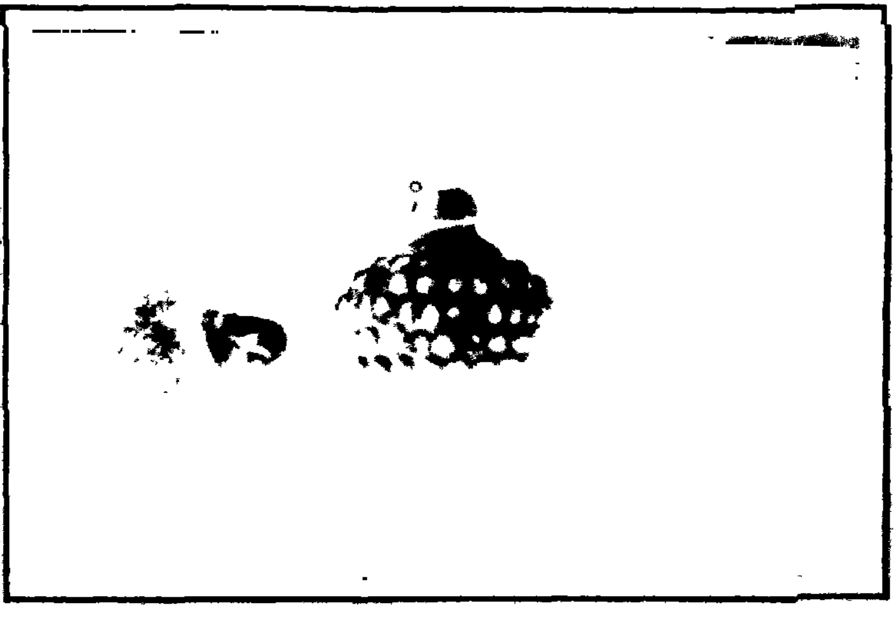
ISSN 07

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle



Vol. V, 15-16 N° 2,3

(Automne-hiver 1989/1990/1409-1410)